Pensatori

AGOSTINO

Giovanni Catapano

Carocci editore

Giovanni Catapano

Agostino

Carocci editore

Indice

Premessa

Il primo serio problema che ogni nuovo libro su Agostino di Ippona (354-430) deve affrontare è quello di giustificare sé stesso. La letteratura su questo straordinario personaggio della tarda antichità, la cui opera colossale ha plasmato il pensiero cristiano per secoli sino ai giorni nostri, ha assunto dimensioni così vaste da far sollevare il ragionevole sospetto che non ci sia più molto di originale da dire. Persino fra le introduzioni generali allo studio della sua figura esiste ormai l'imbarazzo della scelta; e si tratta spesso di lavori validissimi, firmati da autorevoli esperti. Proporre l'ennesimo profilo di Agostino può sembrare pertanto un'operazione superflua e ripetitiva. È dunque necessario enunciare anzitutto i criteri a cui si è ispirata la stesura del presente volume; il lettore giudicherà se e in che misura il loro risultato finale possa vantare qualche utilità.

In primo luogo, le pagine seguenti non mirano a esporre il "sistema di pensiero" di Agostino, e questo per la semplice ragione che egli non ha mai inteso costruirne uno. Per quanto sia didatticamente comoda, la suddivisione del contenuto teorico degli scritti agostiniani in compartimenti ben definiti (teoria della conoscenza, etica, filosofia della mente ecc.) mal si adatta a un autore che è stato letterariamente attivo per più di quarant'anni e concepiva sé stesso come «uno di coloro che scrivono facendo progressi e fanno progressi scrivendo» (*ep.* 143,2). L'esposizione sistematica finisce inevitabilmente per nascondere le profonde differenze di genesi, natura e scopo che distinguono tra loro le numerosissime opere del vescovo di Ippona, anche quando esse trattano tematiche affini.

Neppure l'approccio opposto, di tipo puramente storico-evolutivo, è tuttavia esente da rischi. Esso infatti tende a enfatizzare

i mutamenti di situazione e di opinione di Agostino, peraltro innegabili, e a sottovalutare invece gli elementi costanti e permanenti del suo pensiero, che non sono meno importanti e significativi. Una lettura di questo genere, inoltre, difficilmente resiste alla tentazione (così forte quando si ha a che fare con l'inventore delle "confessioni"!) di ridurre l'opera al suo autore, risolvendo e dissolvendo la dimensione teorica in quella biografica.

Si è deciso perciò di seguire qui una terza via, intermedia fra la sistematica e l'evolutiva. Da un lato, il pensiero agostiniano non è stato astratto dalle opere in cui si trova espresso, delle quali si è anzi cercato di rispettare la diversità cronologica e specifica, fornendo tutte le informazioni essenziali al riguardo. Dall'altro lato, proprio sulla base delle caratteristiche effettive dei testi di Agostino e dei nessi oggettivi che li legano, è stato possibile tenere insieme scritti accomunati da intenti analoghi, benché composti in periodi differenti. Singoli capitoli raccolgono così non solo le opere che hanno il medesimo bersaglio polemico (manicheismo, donatismo o pelagianesimo), ma anche capolavori come il *De trinitate* e il *De civitate dei* che impegnarono il loro autore per decenni.

La centralità attribuita ai testi spiega inoltre alcuni aspetti di questo libro che a prima vista potrebbero suscitare comprensibili perplessità, a cominciare dal fatto che esso inizia dai *Dialoghi* di Cassiciaco, frutto di un Agostino già convertito. Sulla storia della sua conversione, che tanto spazio occupa in molte monografie dedicate a questo pensatore, non esistono in realtà documenti anteriori ai *Dialoghi* stessi. Per una ricostruzione sintetica delle vicende biografiche precedenti, si rinvia alla *Cronologia della vita e delle opere*. I lettori che coltivano studi filosofici probabilmente si stupiranno del rilievo che invece è stato dato ad argomenti oggi ritenuti "teologici" È bene ricordare, a tale proposito, che Agostino e i suoi contemporanei ignoravano totalmente l'attuale distinzione tra filosofia e teologia. Essa risale a non prima del XIII secolo, e risulta anacronistica e fuorviante se applicata a un autore di epoca patristica. La scelta di concentrare l'attenzione sui testi ha poi comportato una drastica selezione della letteratura secondaria citata nelle note a piè di pagina e nella *Bibliografia*. Certe omissioni di saggi fondamentali desteranno senz'altro meraviglia, ma elencare i titoli salienti per ogni testo o tema toccati nel corso dell'esposizione avrebbe implicato una dilatazione a dismisura della lunghezza del volume. Gli strumenti bibliografici indi-

cati alle pp. 289 e 297 consentiranno a chi lo desidera di colmare parzialmente la lacuna.

Le opere prese in considerazione, infine, non sono solo le più famose e conosciute, che di solito non superano la decina, ma tutte le cento e oltre che formano l'ingente corpus agostiniano, benché siano state privilegiate quelle dotate di maggior spessore teoretico. I tempi sono maturi perché di Agostino non ci si limiti più a leggere esclusivamente le classiche *Confessiones*, i grandi trattati o qualche dialogo. I lettori italiani, primi al mondo, hanno finalmente a disposizione nella loro lingua, e a portata di mouse, l'intero lascito letterario del vescovo di Ippona. Perlustrare questo immenso territorio rimasto a lungo inesplorato è un'avventura che riserva continue sorprese. Il presente volume vorrebbe fungere da mappa dei principali luoghi meritevoli di visita da parte di chi è interessato alla storia del pensiero filosofico e teologico, una storia nella quale Agostino ha giocato, per lunghi tratti, un ruolo da protagonista, e al cui sviluppo non ha mai cessato di contribuire [1].

1. La traduzione dei brani agostiniani citati è sempre di chi scrive. Le cifre romane maiuscolette indicano i libri in cui sono suddivise le opere di Agostino, le cifre romane minuscole i capitoli. Le cifre arabe, quando sono precedute dalle romane minuscole, designano i paragrafi; quando non lo sono, i capitoli o i paragrafi senza distinzione. Solo la ripartizione in libri si deve sicuramente all'autore. Quella in capitoli deriva dalla prima edizione a stampa degli *opera omnia*, curata all'inizio del XVI secolo da Johannes Amerbach; quella in paragrafi dall'edizione secentesca dei Maurini.

Abbreviazioni e sigle

Opere di Agostino

Le abbreviazioni delle opere di Agostino sono quelle usate nell'*Augustinus-Lexikon* (Schwabe, Basilea 1986-). Sono indicate a fianco dei titoli nella *Bibliografia* posta alla fine del presente volume, nella sezione intitolata *Edizioni*.

Libri della Bibbia

Le abbreviazioni bibliche sono quelle della nuova *Bibbia di Gerusalemme*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2009, p. XXII.

Collane e miscellanee

BA = *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, Desclée De Brouwer-Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1937-.
CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Turnhout 1951-.
CFML = *Corpus Fontium Manichaeorum. Series Latina*, Brepols, Turnhout 2001-.
CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Hölder-Pichler-Tempsky-Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1866-.
ÉAA = *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité*, Études Augustiniennes-Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1954-.
IPM = *Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, Brepols, Steenbrugge-Turnhout 1959-.
MA = *Miscellanea Agostiniana*, 2 voll., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1930-31.
NBA = *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino, edizione latino-italiana*, 36 voll. in 61 tomi, Città Nuova, Roma 1965-2005.

OW = Augustinus, *Opera – Werke*, Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 2002-.
PL = J.-P. MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 221 voll., Parigi 1844-64.
PLS = A. HAMMAN (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, 5 voll., Garnier, Parigi 1958-74.
SC = *Sources Chrétiennes*, Les Éditions du Cerf, Parigi 1941-.
SGL = *Scrittori Greci e Latini*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Milano.
SPM = *Stromata Patristica et Mediaevalia*, Spectrum, Utrecht-Anversa 1950-.

Riviste

Am = "Augustinianum"
As = "Augustinus"
AugSt = "Augustinian Studies"
RB = "Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses"
RÉAug = "Revue d'Études augustiniennes et patristiques"
RechAug = "Recherches augustiniennes et patristiques"

Enciclopedie e lessici

ADE = A. D. Fitzgerald (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007 (ed. or. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, MI-Cambridge 1999).
AL = C. P. Mayer (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basilea 1986-.

1

I *Dialoghi*

I *Dialoghi* di Cassiciaco

E venne il giorno in cui fui sciolto anche di fatto dalla professione di retore, dalla quale ero stato sciolto già nel pensiero. E accadde: strappasti la mia lingua da dove già avevi strappato il mio cuore, e io Ti benedicevo pieno di gioia partendo per la casa di campagna con tutti i miei. Che cosa abbia fatto lì in un'attività letteraria posta già al tuo servizio, e tuttavia ancora esalante, come a riprender fiato, lo spirito della scuola di superbia, lo testimoniano i libri discussi con i presenti e con me stesso da solo dinanzi a Te; che cosa invece abbia fatto insieme con Nebridio che era assente, lo testimoniano le lettere [1] (*conf.* IX,iv,7).

Agostino smise di insegnare retorica a Milano con l'arrivo delle vacanze della vendemmia del 386, le quali iniziavano il 23 agosto, e comunicò le sue dimissioni alla fine delle stesse, cioè dopo il 15 ottobre. Nel frattempo si era ritirato nella *villa*, ossia nella fattoria, messagli a disposizione da Verecondo, un grammatico milanese. Costui aveva un podere a Cassiciaco (*rus Cassiciacum*), una località che doveva distare da Milano poche ore di viaggio e che è possibile identificare con la moderna Cassago Brianza. Insieme con Agostino c'era un gruppetto di suoi concittadini africani, co-

1. Delle nove lettere spedite a Nebridio conservate nell'epistolario agostiniano (*ep.* 3-4; 7; 9-14), solo la 3 risale al periodo di Cassiciaco secondo F. Navarro Coma, *La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción*, in As, 45, 2000, p. 208, contro l'opinione di G. Folliet, *La correspondance entre Augustin et Nébridius*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1987, p. 193 n. 18, e altri, che vi aggiungono la 4. Su Nebridio, il più acuto tra gli amici del giovane Agostino e probabilmente suo ex allievo di Cartagine, cfr. A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Éditions du CNRS, Parigi 1982, pp. 774-6.

stituito dalla madre Monica e dal figlio Adeodato, dal fratello Navigio e dai cugini Lartidiano e Rustico, dal grande amico Alipio e dagli allievi Trigezio e Licenzio, quest'ultimo figlio del benefattore Romaniano.

I membri di questa piccola comunità figurano come personaggi di tre dialoghi, ambientati per l'appunto nella campagna di Cassiciaco e intitolati *Contra Academicos vel De Academicis* (*Contro gli accademici* o *Gli accademici*), *De beata vita* (*La vita felice*) e *De ordine* (*L'ordine*). Essi appartengono al genere dei dialoghi "scenici", si presentano cioè come racconti, fatti a dedicatari a cui Agostino si rivolge in appositi prologhi, di conversazioni realmente avvenute e verbalizzate da uno stenografo o da un segretario [2]. Benché la loro storicità sia stata più volte messa in dubbio, non ci sono motivi validi per negare che essi si basino davvero su verbali di colloqui intercorsi tra i personaggi; questi verbali, tuttavia, dovettero subire vari ritocchi ed essere complessivamente risistemati per trarne opere da proporre a un pubblico, con la conseguenza che non tutti i particolari narrati possiedono lo stesso grado di attendibilità storica. I tre dialoghi furono comunque scritti prima del battesimo di Agostino (notte tra il 24 e il 25 aprile 387), e verosimilmente prima del rientro a Milano, avvenuto tra l'Epifania e l'inizio della Quaresima (10 marzo). Il libro I del *Contra Academicos* sembra essere stato composto per primo e spedito subito al dedicatario [3]; il *De beata vita* fu terminato prima del *De ordine* [4], e questo fu concluso prima del completamento del *Contra Academicos* [5].

Gli "accademici" di cui parla il dialogo omonimo sono tre scolarchi dell'istituzione fondata da Platone: Arcesilao di Pitane (ca. 315/314-241/240 a.C.), Carneade di Cirene (214/213-129/128 a.C.) e Filone di Larissa (nato intorno alla metà del II sec. a.C.). Quest'ultimo fu maestro di Cicerone, il quale, specialmente con i suoi *Academica posteriora*, è la fonte principale di Agostino sul pensiero dei tre filosofi. Le tesi che Agostino attribuisce agli accademici e che sottopone a critica si possono riassumere nelle

2. La classificazione dei dialoghi agostiniani in "scenici" o "narrativi" e "non-scenici" o "drammatici" si deve a B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Fink, Monaco 1970, p. 197.

3. Cfr. *Acad.* I,i,4; IX,25.

4. Cfr. *ord.* II,i,1.

5. Cfr. *retr.* I,iii,1.

affermazioni seguenti: I. l'uomo non può conoscere scientificamente gli oggetti della filosofia, cioè non può raggiungere una certezza razionalmente garantita in merito alle questioni di cui si occupano i filosofi; II. ciò nonostante, l'uomo può essere sapiente, sul piano teorico ricercando la verità e sul piano pratico seguendo il "probabile" (*probabile*) o "verosimile" (*veri simile*). L'affermazione (I) si contrappone dialetticamente allo stoicismo e in particolare alla teoria della conoscenza di Zenone di Cizio (333/332-262 a.C.), il fondatore della Stoa. Secondo Zenone, la scienza (*epistêmê*, in latino *scientia*) è il tipo di conoscenza che solo il sapiente possiede; essa è una forma di comprensione (in greco *katalêpsis*, in latino *comprehensio* o *perceptio*) salda, capace di resistere alle obiezioni. La comprensione, a sua volta, è il risultato dell'assenso (*sugkatathesis* = *adsensio*) dato dal soggetto a un certo tipo di rappresentazione (*phantasia* = *visum*), detta "catalettica" (*katalêptikê*), la quale si distingue dalle altre per alcuni segni caratteristici della sua verità, che impediscono di confonderla con una falsa. Gli accademici replicavano che nessuna rappresentazione esibisce simili caratteri inconfondibili, come dimostrano i dissensi tra i filosofi, gli inganni dei sensi, i sogni, le allucinazioni e i paradossi logici; perciò tutte le rappresentazioni sono incerte, e quindi il sapiente non dà il proprio assenso a nessuna, altrimenti commetterebbe un errore di leggerezza. L'affermazione (I) degli accademici si giustifica dunque in base a due presupposti, cioè che nulla si può conoscere con certezza e a nulla si deve dare il proprio assenso.

Su questi due assunti si concentrano le critiche di Agostino nell'*oratio perpetua* (III,vii,15-XX,43), che conclude il dialogo ed è la parte più stringente dell'opera dal punto di vista argomentativo. Riguardo al primo presupposto, egli osserva che certa, in filosofia, è anzitutto la definizione della rappresentazione catalettica data da Zenone: se essa è vera, allora c'è qualcosa di vero che può essere conosciuto; se invece è falsa, allora non c'è più ragione di essere scettici. Agostino fornisce poi esempi di conoscenze indubitabili, e accessibili anche a chi non è ancora sapiente, per ciascuno dei tre ambiti in cui si articola il sapere filosofico: la fisica, l'etica e la dialettica. In fisica, ad esempio, una questione controversa come il numero dei mondi lascia comunque spazio a una certezza: che il mondo o è uno solo o non è uno solo e che, se i mondi sono più d'uno, sono di numero finito o infinito. Proposizioni disgiuntive come queste non presentano alcun elemento

che potrebbe essere falso; dunque, in base alla definizione di Zenone che anche gli accademici accettano, possono essere accolte in modo certo. Esse sarebbero vere anche qualora i sensi, con i quali percepiamo il mondo, s'ingannassero, e il mondo fosse diverso da come appare o addirittura non esistesse per nulla: è innegabile, infatti, che del mondo vi sia almeno l'apparenza, ed è precisamente di questo mondo apparente che possiamo dire con certezza che è necessariamente o uno o molti ecc. Se nulla apparisse, non avrebbe senso temere un errore consistente nel credere in maniera precipitosa e infondata che le cose stiano così come sembrano. La verità di tali proposizioni sul mondo, inoltre, è indipendente dalle condizioni (veglia o sonno, lucidità o delirio) in cui si trova il soggetto che le afferma. Quanto al problema della veridicità dei sensi, che fenomeni come le illusioni ottiche porrebbero in dubbio, basta che il nostro assenso si limiti al fatto della sensazione stessa: posso dubitare che sia davvero dolce, o dolce per tutti, un cibo che io sento tale, ma non posso dubitare che, per me, sia dolce. Ma se chiunque può ottenere conoscenze certe dalla fisica, e analogamente dall'etica e dalla dialettica, quanto più si deve pensare allora che possa farlo il sapiente, e che egli conosca alla perfezione, perlomeno, la sapienza stessa che lo rende tale! Ne consegue che è giusto ritenere che il sapiente dia il suo assenso a quel qualcosa (la sapienza, almeno) che egli sa, essendo l'assenso legato alla certezza; ma ciò che il sapiente fa ha valore normativo (il sapiente, nella filosofia ellenistica e romana, impersona ciò che si deve fare), pertanto non è vero che non si deve dare l'assenso a nulla; così anche il secondo presupposto dell'affermazione (I) viene a cadere. La "probabilità" che il sapiente sappia qualcosa, cioè lo conosca con la certezza scientifica che gli è propria, va intesa nel senso pratico e non statistico del concetto antico di *probabilitas*: *probabile* significa "degno di essere approvato", ossia di essere pensato e seguito nella condotta. In questo caso, ciò vuol dire che la "scienza" filosofica è un obiettivo che merita di essere perseguito, perché credere che sia effettivamente conseguibile è più ragionevole che credere il contrario.

Per quanto riguarda l'affermazione (II), Agostino osserva che è estremamente difficile che qualcuno si impegni a ricercare per tutta la vita la verità, e quindi sia "sapiente" secondo l'ideale accademico, se non ha la speranza di trovarla: meglio sarebbe stato, per gli accademici, riconoscere che all'uomo non è concesso

essere sapiente quaggiù. A livello pratico, il "probabile" accademico è un criterio d'azione insufficiente e pericoloso. Attraverso la storia umoristica di due viandanti, di cui uno si fida precipitosamente di chi gli ha dato un'indicazione vera, mentre l'altro decide ponderatamente di seguire un consiglio apparentemente più attendibile ma in realtà ingannevole, Agostino illustra il concetto per cui l'errore ha non solo un aspetto soggettivo (la leggerezza nell'assentire), ma anche un aspetto oggettivo (sbagliare strada, trovarsi su una via che non conduce alla meta); il "probabile" mette al riparo dal primo, non dal secondo. Ciò è ulteriormente confermato dal fatto che il "probabile" non consente di evitare né di biasimare il peccato, che è una forma di errore, qualora esso sembri appunto "probabile", cioè approvabile, a chi lo commette.

Il fatto che gli accademici [6] abbiano parlato di "verosimile", per Agostino rappresenta non una contraddizione (come si potrebbe conoscere che cosa è simile al vero senza conoscere il vero?), bensì una spia del loro criptoplatonismo: essi assumevano una posizione scettica per opporsi al materialismo stoico, ma in segreto conservavano l'autentica dottrina di Platone, che distingue tra il mondo "vero", quello intelligibile, e il mondo sensibile, solo "simile" al primo. Debellati gli avversari, il platonismo è tornato allo scoperto con Plotino, quasi un Platone redivivo, e si è imposto come l'unico sistema di filosofia sopravvissuto ai dibattiti antichi, dopo che se ne è mostrata l'armonia con l'aristotelismo, anche se il suo successo finale non si sarebbe verificato se Cristo, l'Intelletto incarnato, non avesse già prima indirizzato la massa degli animi più deboli alla patria intelligibile [7]. Lo scopo di questa ipotesi di lettura storica dello scetticismo accademico è comunque, ancora una volta, la restituzione ai contemporanei della fiducia di poter trovare la verità. Agostino lo afferma chiaramente nella lettera 1, databile al 387: l'unico modo per non rimanere

6. In realtà non loro ma Cicerone, il quale tradusse l'*eikos* di Filone di Larissa con *veri simile*.

7. L'idea che la diffusione del cristianesimo avesse creato un clima spirituale favorevole al trascendentismo platonico sarà ripresa da Agostino nella lettera 118, scritta nel 410. Lì egli contrapporrà con nettezza l'efficacia della predicazione cristiana sulle masse all'impotenza persuasiva della filosofia platonica (tema già sviluppato in *vera rel.* iii,3-iv,7: cfr. *infra*, p. 66), la quale era stata costretta a tenersi nascosta di fronte al successo del materialismo stoico ed epicureo: cfr. *ep.* 118,iii,20-21; v,32-33 e cfr. *infra*, pp. 266-7.

paralizzati dall'influsso dell'enorme autorevolezza degli accademici, è convincersi che il loro parere fosse diverso da quello che professavano.

Non sappiamo quanto i lettori di Agostino ne siano rimasti persuasi (gli storici moderni della filosofia in gran parte non lo sono); Agostino stesso tuttavia lo fu quanto basta per dedicarsi senza remore scettiche, da allora in poi, alla ricerca della sapienza. La sua *oratio perpetua* si chiude con una dichiarazione metodologica di sapore programmatico:

Nessuno dubita che siamo spinti a imparare dal duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ho dunque deciso di non separarmi proprio in nessun caso dall'autorità di Cristo; non ne trovo infatti una di più valida. Quanto invece a ciò che dev'essere perseguito con la ragione più fine – infatti mi trovo ormai disposto in modo tale che desidero con impazienza apprendere che cosa sia vero non solo credendo, ma anche capendo – ho fiducia di trovare per ora presso i platonici ciò che non sia incompatibile con i nostri testi sacri (III,XX,43).

In queste righe è condensato il progetto filosofico del "primo" Agostino: ferma adesione ai contenuti della fede cristiana, da un lato; ricerca nel platonismo di dottrine razionali coerenti con quei contenuti, dall'altro. La ricerca della sapienza e della verità, rimessasi in moto dopo aver tolto il freno dello scetticismo, si configura come un *credere* sulla base dell'autorità sperimentata come la più efficace, quella di Cristo, e insieme come un *intellegere* mediante la ragione, riservando provvisoriamente un'attenzione privilegiata al modo in cui questa ha trovato espressione nella tradizione filosofica che alla fine ha giustamente trionfato sulle altre. Nel *Contra Academicos* la relazione tra *auctoritas* e *ratio* non è esplicitata, mentre lo è, come vedremo, nel coevo *De ordine*.

Il dialogo sulla vita felice, dedicato a Manlio Teodoro [8], sem-

8. Di fede cristiana (cfr. *retr.* I,2), Teodoro era «appassionatissimo» della filosofia di Plotino (cfr. *beata v.* I,4). Interrotta provvisoriamente la sua carriera politica, egli si stava dedicando in quegli anni alla composizione di opere filosofiche. Su di lui, cfr. A. Solignac, *Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino*, in AA.VV., *Agostino a Milano: il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22-24 aprile 1987)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988, pp. 51-3. Il suo influsso sul giovane Agostino, così come quello degli altri esponenti del cosiddetto "circolo neoplatonico milanese", è stato messo in luce da P. Courcelle (cfr. *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, De

bra essersi svolto quando quello sugli accademici non era stato ancora terminato (cfr. *beata v.* ii,13-16). Esso inizia il giorno del trentaduesimo compleanno di Agostino e si protrae per i due giorni successivi; le giornate di discussione si possono pertanto datare con esattezza al 13, 14 e 15 novembre 386. Punto di partenza è l'affermazione, sulla quale tutti sono d'accordo, della volontà di essere felici. Questa tesi (che viene dall'*Hortensius*, un libro perduto di Cicerone [9]) non esaurisce però il problema del rapporto tra volontà e felicità. Ci si può chiedere infatti quali conseguenze comporti, al fine di essere felici, l'ottenere oppure no ciò che si vuole. Chi ottiene ciò che vuole, non sempre è felice, mentre necessariamente è infelice chi non lo ottiene. In altre parole, ottenere ciò che si vuole è condizione necessaria ma non sempre sufficiente della felicità. Perché sia condizione anche sufficiente – argomenta Agostino con il consenso degli interlocutori – bisogna che l'oggetto del volere sia sempre disponibile al volere stesso. Deve trattarsi di qualcosa di permanente, non legato alla fortuna e indipendente dal caso; altrimenti potrebbe essere perduto, e il timore di perderlo sarebbe incompatibile con la felicità. Eterno è Dio, e quindi si può concludere che felice è chi possiede lui, cioè chi non soltanto lo cerca ma anche lo trova. Chi non ha trovato ciò che cerca, infatti, non può essere felice. Per essere felici, dunque, bisogna aver trovato Dio.

In una parte del testo che purtroppo è andata perduta [10], la conversazione doveva proseguire sino a porre il problema del rapporto tra felicità e indigenza (forse perché chi cerca manca di ciò che cerca). Ammesso che (I) tutti coloro che sono nell'indigenza (*egent*) sono infelici (*miseri*), resta da chiarire se sia vero anche il contrario, cioè se (II) tutti coloro che sono infelici siano

Boccard, Parigi 1948², pp. 122-8; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, De Boccard, Parigi 1968², pp. 153-6); gli studi più recenti suggeriscono però di non sopravvalutarlo e pongono in dubbio persino l'effettiva esistenza di un tale circolo: cfr. G. Madec, *Le milieu milanais. Philosophie et christianisme*, in "Bulletin de littérature ecclésiastique", 88, 3-4, 1987, pp. 194-205; G. Catapano, *Introduzione generale*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. CXXI-CXXII.

9. Agostino lo dirà esplicitamente in *trin.* XIII,iv,7. La lettura dell'*Hortensius*, all'età di diciotto anni, aveva conquistato Agostino alla filosofia: cfr. *beata v.* i,4; *conf.* III,iv,7-8.

10. Il codice del *De beata vita* custodito nella biblioteca di Ippona, vivente Agostino, era già lacunoso: cfr. *retr.* I,2.

nell'indigenza, e quindi se chi non si trova nell'indigenza sia felice, dato che chi non è infelice è felice. Dal punto di vista logico, la tesi (II) non può essere dedotta da (I). Dal punto di vista empirico, ciò che pare contrastare con la tesi (II) è l'esempio di molti uomini infelici e tuttavia ricchi di ogni bene materiale, come quel Sergio Orata di cui parla Cicerone [11]. Se egli fu infelice per il timore di perdere i beni che la fortuna gli aveva concesso, e non per la loro mancanza, allora sembrerebbe necessario concludere che non tutti coloro che sono infelici sono anche indigenti. Monica però fa notare che, temendo di perdere beni del genere, Orata manifestò un'indigenza peggiore di quella del denaro e delle ricchezze: la mancanza della sapienza. Esiste perciò un'indigenza anche per l'animo, ed è la stoltezza. Ora, siccome chi non è sapiente è stolto, e chi è sapiente è felice e viceversa, chi è stolto non può che essere infelice e chi è infelice è ancora stolto; dunque è vero non solo che chi è indigente è infelice, ma anche che chi è infelice è indigente, essendo la stoltezza una forma di indigenza.

Ne deriva anche che la felicità, coincidendo con la sapienza che è il contrario della stoltezza, consiste nella pienezza dell'animo, così come la stoltezza consiste nella sua indigenza. L'opposizione tra pienezza e indigenza viene accostata a quella tra frugalità e nequizia, emersa durante la prima giornata (cfr. *beata v.* ii,8), e ricondotta a quella tra essere e non-essere. La citazione di un'affermazione di Cicerone, in cui la frugalità è spiegata come moderazione (*moderatio*) e temperanza, offre ad Agostino lo spunto per introdurre il concetto di misura (*modus*). La pienezza contraria all'indigenza non va intesa come sovrabbondanza, cioè come eccesso contrapposto al difetto, bensì come giusta misura. Nel caso dell'animo, eccesso significa lussuria, sete di dominio, superbia; la misura è invece l'equilibrio interiore, e in ciò consiste la sapienza.

Dal piano psichico il discorso si sposta infine a quello teologico. La sapienza in senso primario è infatti la Sapienza di Dio, che le Scritture presentano come il Figlio di Dio, Dio lui stesso, e come la Verità. La Verità, d'altra parte, è tale grazie a una Misura suprema, la quale a sua volta si conosce come tale mediante

11. Cfr. Cicerone, *Hortensius*, fr. 76c Müller = fr. 67 Grilli.

la Verità. La felicità consiste precisamente nel raggiungere, per mezzo della Verità, la Misura suprema. Alla ricerca di Dio siamo inoltre stimolati da un avvertimento (*admonitio*) che proviene da Dio stesso.

Quella è quindi la piena sazietà degli animi, cioè la vita felice: conoscere in modo devoto e perfetto da chi sei introdotto nella Verità, di quale Verità godi pienamente, per mezzo di che cosa sei congiunto alla Misura suprema (IV,35).

In queste parole è adombrato il mistero della Trinità cristiana, che il dialogo *De ordine* mette in relazione con l'indagine filosofica. In *ord.* II,V,16 si afferma infatti che la vera filosofia non ha altro compito che insegnare correttamente l'unità e la trinità di Dio, annunciata dalla fede. Il tema di fondo del dialogo sull'ordine è però un altro, quello della provvidenza, già presente in vario modo nei prologhi degli altri due dialoghi di Cassiciaco. Il problema e il metodo per risolverlo sono indicati sin dal prologo, rivolto a Zenobio, un personaggio di cui sappiamo ben poco. Il male diffuso nelle vicende umane sembrerebbe ammettere solo due ipotesi: o Dio non estende la sua azione provvidenziale alle cose dell'uomo, perché non può farlo o non se ne preoccupa, oppure tutti i mali dipendono dalla volontà di Dio. La seconda ipotesi va rigettata come empia, ma nemmeno la prima è accettabile, perché contrasta con la constatazione che anche nei più piccoli corpi terrestri si manifesta una razionalità indipendente dall'uomo, che non è plausibile attribuire al caso. Non resta dunque che ammettere un ordine nascosto anche nella storia e nelle storie umane; saperlo cogliere è questione di istruzione e di prospettiva. Come uno che osservasse le tessere di un pavimento a mosaico una alla volta crederebbe che l'artista le ha disposte in maniera disordinata e non sarebbe in grado di apprezzare la bellezza dell'insieme, così, se non si percepisce l'ordine armonico del tutto, si finisce per fissare l'attenzione solo su ciò che ferisce la propria sensibilità e si giudica che nelle cose vi sia una grande bruttura. Per rendere lo sguardo della mente capace di abbracciare la totalità, occorre anzitutto rientrare in sé stessi distaccandosi dai sensi. Ciò si ottiene con la solitudine e l'istruzione (*eruditio*) nelle discipline liberali. Esse infatti consentono di spostare l'attenzione dalla molteplicità all'unità.

La necessità di un addestramento nelle arti liberali per conseguire la prospettiva filosofica dell'intero è la "morale" che risulta dai fatti narrati nel dialogo; il personaggio Agostino la espone anche qui con una lunga *oratio perpetua* conclusiva, dopo che per tre giornate Licenzio ha cercato di difendere, in maniera piuttosto dogmatica e caotica, la tesi per cui esiste un ordine universale delle cause da cui nulla è escluso. Per scoprire l'ordine divino è indispensabile rispettare un procedimento razionale esso stesso ordinato, una *disciplina* [12]. Tale disciplina è la legge stessa di Dio trascritta nelle anime sapienti. Essa ha un aspetto pratico e uno conoscitivo. L'aspetto pratico è rivolto specialmente ai giovani, ma è valido anche per gli adulti. Esso consiste in una serie di norme di condotta che concernono soprattutto le relazioni con gli altri e si compendiano nel precetto di non fare a nessuno ciò che non si vuole subire [13]. L'aspetto conoscitivo o culturale è quello più sviluppato e comincia dal rapporto tra autorità e ragione. Benché la ragione di per sé sia più importante dell'autorità, l'autorità ha comunque una priorità temporale, perché nasciamo incompetenti e per diventare competenti dobbiamo affidarci a dei maestri. La ragione, dal canto suo, è «il movimento della mente che ha il potere di separare e di congiungere le cose che si imparano» (II,xi,30). Pochi si avvalgono della sua guida per comprendere Dio e l'anima, perché è difficile abbandonare l'abituale commercio con i sensi e rientrare in sé stessi. La definizione ormai tradizionale dell'uomo come «animale ragionevole mortale» vuole indicare appunto l'esigenza di fuggire le cose mortali e di ritornare alla ragione. "Ragionevole" (*rationale*) significa infatti "capace di usare la ragione", mentre "razionale" (*rationabile*) si-

12. L'attribuzione della *disciplina* a Pitagora da parte di Alipio in II,xx,53 e la citazione di Varrone in II,xii,35 e II,xx,54 farebbero pensare a una dottrina pitagorica conosciuta mediante il reatino. Questa ipotesi, sostenuta nel 1930 da Adolf Dyroff e ripresa recentemente da Nello Cipriani, è stata tuttavia contestata da Ilsetraut Hadot, secondo la quale la fonte invece è sicuramente neoplatonica ed è forse riconducibile al *De regressu animae* di Porfirio. Cfr. lo stato della questione in Catapano, *Introduzione generale*, cit., pp. CXXX-CXXXIV. Si tratta di uno dei tanti dibattiti sulle fonti del "primo" Agostino, che mostrano quanto il problema sia complesso e di difficile soluzione.

13. È la cosiddetta "regola d'oro" Per il modo in cui è intesa da Agostino, cfr. G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in C. Vigna, S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 103-38.

gnifica “fatto o detto con la ragione” «Dunque la ragione procede dall'anima ragionevole, naturalmente nelle cose che sono fatte o dette come razionali» (II,XI,31).

Le modalità di questo processo genetico della *ratio* sono descritte a cominciare dalla razionalità che si mostra negli oggetti dei sensi; quelli, s'intende, che sono prodotti dall'uomo. Esiste al riguardo una differenza tra i prodotti visibili o udibili e quelli percepibili con gli altri sensi. I primi rivelano la loro razionalità nel piacere che suscitano per la loro proporzione o modulazione, gli altri invece sono riconosciuti come razionali considerando lo scopo in vista del quale sono stati realizzati. Oltre al piacere sensibile e alla considerazione dello scopo, la razionalità delle creazioni umane appare anche nella comprensione del loro significato, come nel caso di una pantomima o di un verso poetico, che dilettano non la vista o l'udito ma l'animo di colui che vede o ascolta. Questo terzo genere di manifestazione della razionalità, che potremmo definire genere dell'espressione linguistica (*in dicendo*), e quello consistente nel piacere contemplativo (*in delectando*), si trovano nelle discipline liberali, di cui Agostino delinea la nascita. Nell'ambito del linguaggio la ragionevolezza umana ha dato origine alla grammatica e successivamente alla dialettica e alla retorica. Nell'ambito del piacere contemplativo la ragione, per elevarsi gradualmente alla contemplazione delle realtà divine, ha costituito la musica – grazie alla quale si è accorta della presenza e del potere dei numeri che costituiscono la struttura formale dei ritmi metrico-musicali (la parola latina *numerus* ha entrambi questi significati) –, quindi la geometria e per ultima l'astronomia.

La consapevolezza dell'importanza dei numeri ha condotto infine la ragione a sospettare che quel *numerus* con il quale tutto è numerato o coincide con lei stessa o si trova lì dove essa si sforza di pervenire. L'essenziale è trarre dalla cultura liberale la conoscenza del ruolo fondamentale di questo *numerus* nascosto, cioè dell'uno, che la filosofia svelerà a un livello molto più profondo e divino, a proposito prima dell'anima e poi di Dio, i quali sono gli oggetti della disciplina filosofica. La filosofia insegnerà che l'attività razionale dell'anima, consistente nel separare e nel congiungere, implica un riferimento all'uno, separato da ciò che gli è estraneo con l'analisi e ricongiunto nella sua integrità con la sintesi. Poiché la ragione possiede verità immutabili, come il rap-

porto tra l'uno e il due e tra il due e il quattro, l'uomo, pur essendo mortale, partecipa dell'immortalità in quanto ragionevole. Quanto più l'anima vive ragionevolmente, tanto più progredisce moralmente, perché desidera realizzare anche in sé stessa quell'ordine razionale che scopre nelle cose. Così purificata, essa è nella condizione di vedere Dio stesso, ossia «la fonte stessa dalla quale deriva ogni vero, e il Padre stesso della Verità» (II, xix,51). Allora finalmente l'anima non sarà più turbata dal disordine che sembra regnare nelle cose umane, e capirà che anche le parti del cosmo sensibile che la disgustano sono in armonia con la totalità.

I *Soliloquia* e il *De immortalitate animae*

I «libri discussi [a Cassiciaco] [...] con me stesso da solo dinanzi a Te», a cui fa riferimento il passo delle *Confessiones* citato all'inizio di questo capitolo, sono i due libri dei *Soliloquia* (*Soliloqui*). Il titolo, «termine nuovo, certamente, e forse duro» (*sol.* II, vii,14), indica la peculiarità e l'originalità dell'opera, un testo dialogico i cui personaggi sono Agostino stesso e la Ragione. Tale *ratio* personificata non è un'entità divina (il *Logos*), perché dice di stare nelle menti allo stesso modo in cui lo sguardo sta negli occhi (cfr. *sol.* I,vi,12), ossia in modo del tutto immanente e non trascendente. Il fatto che Agostino conversi con lei è una finzione letteraria per rappresentare qualcosa di reale, vale a dire, come l'autore spiegherà nelle *Retractationes*,

> la mia inclinazione e il mio desiderio di scoprire con la ragione (*ratione*) la verità intorno alle cose che più bramavo sapere, interrogando me stesso e rispondendo a me stesso come se fossimo in due, la Ragione e io, mentre in realtà ero solo (*retr.* I,iv,1).

A Cassiciaco Agostino aveva effettivamente l'abitudine di sfruttare le ore notturne, libere dagli impegni legati alla gestione della fattoria di Verecondo e all'istruzione degli allievi, per riflettere tra sé e sé (cfr. *ord.* I,iii,6; *ep.* 3,1). La sua meditazione doveva consistere nel porsi interrogativi e nel cercare soluzioni, perché «non c'è modo migliore di cercare la verità che interrogando e rispondendo» (*sol.* II,vii,14). Questa ricerca riguardava Dio e l'a-

nima, le sole due cose che Agostino bramava sapere (cfr. *sol.* I,ii,7) e che riassumevano, a suo giudizio, gli oggetti di cui si occupa la filosofia (cfr. *ord.* II,xviii,47) [14].

Da questo punto di vista, i *Soliloquia*, contrariamente a quanto una considerazione superficiale della "solitudine" del loro protagonista porterebbe a credere, sono forse la più eloquente attestazione del primato che il giovane Agostino conferiva al dialogo come metodo filosofico, e possono fornire una chiave per capire la nuova forma che il genere dialogico assumerà nella produzione agostiniana dopo Cassiciaco [15]. Il fatto che anche la meditazione solitaria si configuri come un dialogo significa che il pensiero stesso, nella misura in cui è "filosofico", ossia cerca la verità su di sé e sulla propria origine, ha una struttura essenzialmente dialogica. Questa idea non è nuova nella storia della filosofia: la troviamo ad esempio in Platone (*Theaetetus*, 189e-190a) [16]. Agostino la giustifica in base a una dottrina che, pur essendo anch'essa di origine platonica, viene sottoposta da lui a un graduale processo di "cristianizzazione": quella della presenza interiore della verità. Tale dottrina fa la sua prima comparsa proprio nei *Soliloquia*. L'anima pensa interrogandosi e rispondendosi perché la verità esiste, e quindi va scoperta, nell'anima stessa. Ciò comporta che l'esteriore dialogo interpersonale in tanto ha valore filosofico, in quanto l'interlocutore viene aiutato a compiere il proprio interiore dialogo intrapersonale, e a portare così alla luce la verità che lo abita. La relazione maieutica tra due personaggi diventa, con i *Soliloquia*, la forma stessa dei dialoghi agostiniani, sempre più lontani dalla storicità disordinata delle conversazioni reali e sempre più prossimi al paradigma ideale del dialogo razionale.

14. Sulla concezione della filosofia nelle prime opere agostiniane, cfr. G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal* Contra Academicos *al* De vera religione, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001; sull'idea di filosofia nell'insieme del pensiero di Agostino, cfr. Id., s.v. *Filosofia, Idea di*, in ADE, pp. 730-3; Id., s.v. *Philosophia*, in AL, in preparazione.

15. Cfr. G. Catapano, *"Me interrogans mihique respondens" Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova-Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2005, pp. 37-57; Catapano, *Introduzione generale*, cit., pp. XXI-II.

16. «L'anima, quando pensa, non mi sembra far altro che dialogare, interrogando se stessa e rispondendo a sé, e affermando e negando».

Dopo una lunga e famosa preghiera iniziale, oggetto di molteplici analisi da parte degli studiosi [17], il primo tema discusso nei *Soliloquia* concerne il modo di conoscere Dio. Questo modo dev'essere certo come quello della geometria, benché gli enti geometrici siano inferiori a Dio. Entrambe le realtà, infatti, sono intelligibili e non sensibili, con la differenza che Dio è intelligibile per sé stesso, mentre le verità della geometria e delle altre discipline sono rese intelligibili da Dio. Esiste al riguardo un'analogia tra la visione degli occhi e quella della mente: come il sole e la terra sono percepiti dallo stesso senso, quello della vista, e tuttavia è il sole a rendere visibile la terra, così Dio e le verità scientifiche sono còlti dalla medesima facoltà, la mente, e tuttavia le seconde sono intelligibili solo grazie al primo.

Certamente Dio è intelligibile, e intelligibili sono anche quelle dimostrazioni (*spectamina*) delle discipline; tuttavia essi differiscono moltissimo. Difatti, sia la terra che la luce sono visibili; però la terra non può essere vista se non viene rischiarata dalla luce. Dunque bisogna credere che anche quelle nozioni trasmesse nelle discipline, che chiunque comprende (*intellegit*) non esita a riconoscere come verissime, non possano essere comprese se non sono rischiarate da un altro principio, che sia come il loro sole. Dunque, come in questo sole sensibile si possono osservare tre fatti: che esiste, che splende, che illumina, così in quel Dio nascostissimo che tu vuoi comprendere vi sono come tre aspetti: che esiste, che è oggetto di una comprensione intellettuale (*intellegitur*), e che fa sì che tutte le altre cose siano comprese (I,viii,15).

Questo brano è spesso citato come il primo documento esplicito della dottrina agostiniana nota come "teoria dell'illuminazione" Esso afferma che tra Dio e un intelligibile quale può essere un teorema geometrico esiste, nonostante la comune intelligibilità, una differenza fondamentale, consistente nel fatto che l'intelligibilità di Dio è originaria, mentre l'intelligibilità di un teorema è

17. Cfr. in particolare J. Doignon, *La prière liminaire des* Soliloquia *dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum*, in J. den Boeft, J. van Oort (a cura di), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht, 13-14 novembre 1986*, Études Augustiniennes, Parigi 1987, pp. 85-105; D. Doucet, *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I,i,2-6*, in RÉAug, 36, 1990, pp. 91-119; H. Stirnimann, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I,i,2-6)*, Universitätsverlag, Friburgo (CH) 1992.

derivata e proveniente da Dio. L'"illuminazione" qui è un'azione causale esercitata da Dio sulle verità scientifiche, la quale ha come effetto la loro intelligibilità ed è prova della superiorità di Dio su di esse.

Il rapporto tra Dio e le verità delle discipline, in questo senso, è identico a quello tra l'idea del Bene e gli altri intelligibili descritto da Platone in *Respublica*, VI,507d-510a, attraverso il medesimo paragone con il sole. Agostino probabilmente non ha mai avuto accesso diretto a questo testo, tuttavia è difficile negare che ne abbia subìto l'influsso attraverso qualche mediazione. La somiglianza con la *Respublica* continua in *sol.* I,xiii,23, ove viene prescritto un itinerario graduale alla visione del sole-Dio che ricorda quello compiuto dal prigioniero della caverna nella celeberrima allegoria di *Respublica*, VII,515e-516b. Circa le condizioni soggettive della visione di Dio, il discorso di Agostino contiene tuttavia elementi originali. Innanzitutto, l'analogia tra vista e comprensione intellettuale viene sviluppata secondo questo rapporto: la mente sta agli occhi come la ragione sta allo sguardo e l'intelletto alla visione. Come per vedere bisogna avere occhi sani, che guardino nella direzione giusta, così per comprendere bisogna avere una mente pura, che svolga una corretta ricerca razionale. In secondo luogo, ciascuna di queste tre fasi (purificazione, ricerca, comprensione) esige da parte del soggetto un particolare atteggiamento, che lo distacchi dalla sfera del sensibile e lo sorregga nella faticosa ascesa verso Dio. Tale atteggiamento, nella vita presente, consiste in fede, speranza e carità, le tre virtù paoline, mentre nella vita futura, in cui vi sarà la piena e indefettibile visione di Dio, consisterà soltanto nella carità, anche qui secondo l'insegnamento di san Paolo (cfr. *1 Cor* 13,8-13).

La possibilità di vedere Dio (cioè di comprenderlo) sembra essere ammessa dai *Soliloquia* già durante l'esistenza terrena; la Ragione tuttavia mostra ad Agostino, attraverso un esame delle sue paure e dei suoi desideri, che egli non è ancora pronto per tale visione, perché le cose di questo mondo esercitano su di lui ancora una certa attrattiva. La conversazione ripiega pertanto dalla conoscenza di Dio sulla conoscenza di sé e affronta il problema dell'immortalità personale. Tutto il libro II del dialogo costruisce lentamente una prova dell'immortalità dell'anima (anzi, dell'*animus*, cioè dell'anima ragionevole), che alla fine la Ragione riassume così:

In tutti i casi in cui una cosa che si trova in un soggetto dura sempre, è necessario che anche il soggetto stesso duri sempre. E ogni disciplina si trova in un soggetto: l'animo. È quindi necessario che l'animo duri sempre, se dura sempre la disciplina. Ora, la disciplina è verità, e la verità [...] dura sempre. L'animo, quindi, dura sempre; e mai l'animo si dice "morto" Quindi, nega in maniera non assurda che l'animo sia immortale, solo chi dimostra che qualcuna delle premesse di cui sopra non sia stata concessa giustamente (II,xiii,24).

Le premesse in questione sono le seguenti: I. la verità dura sempre; II. la verità è una disciplina particolare, la dialettica; III. ogni disciplina esiste nell'animo senza poter esserne separata; IV. il soggetto di qualcosa che esiste in esso inseparabilmente dura sempre se questo qualcosa dura sempre; V. l'animo non esiste se non vive. Dalle premesse (I) e (II) si ricava la conclusione che (VI) la dialettica dura sempre; dalle premesse (III) e (IV) si ricava la conclusione che (VII) l'animo dura sempre se la dialettica dura sempre; dalle conclusioni (VI) e (VII) si ricava la conclusione che (VIII) l'animo dura sempre; dalla premessa (V) e dalla conclusione (VIII) si ricava la conclusione finale che (IX) l'animo vive sempre.

La premessa che Agostino ritiene più controintuitiva è la (III). Essa, unita alla conclusione (VI), porta alla conclusione che (X) la dialettica esiste inseparabilmente nell'animo *sempre*. L'esperienza attesta invece che pochissimi sono competenti in dialettica, e che lo sono diventati grazie all'istruzione, partendo da una situazione di ignoranza. A quanto pare, infatti, tutti nascono ignoranti e incompetenti in dialettica così come nelle altre discipline. Gli animi degli incompetenti, però, sono sicuramente degli animi, e sembra insensato affermare che una disciplina esista nell'animo di chi la ignora. Questa difficoltà mostra che Agostino intende la premessa (III) in senso universale, cioè come riferita all'animo di ogni singolo individuo ragionevole.

La soluzione del problema viene rinviata a un terzo libro, che sfortunatamente non fu mai scritto. Ci resta tuttavia un insieme di appunti stesi in vista della sua preparazione. Essi risalgono al periodo trascorso da Agostino a Milano dopo il rientro da Cassiciaco e prima del battesimo, cioè ai pochi mesi intercorsi tra il 6 gennaio (*terminus post quem*) e il 25 aprile 387. Ancora vivente Agostino, questo «promemoria per terminare i *Soliloqui*», come viene definito nelle *Retractationes* (I,v,1), cominciò a circolare e ad essere letto autonomamente, e da allora è annoverato tra gli

opuscoli agostiniani con il titolo *L'immortalità dell'anima* (*De immortalitate animae*). Il vecchio Agostino lo giudicava talmente oscuro da risultare a stento comprensibile persino per lui. Il giudizio in realtà è un po' troppo severo: il testo non è certo di facile lettura, tuttavia contiene una catena di argomentazioni che risultano molto interessanti sia per il filosofo teoretico che per lo storico della filosofia. Secondo l'ipotesi oggi più accreditata, il trattato dipende da alcuni *zêtêmata* di Porfirio, i quali dovevano a loro volta riprendere e sistemare elementi provenienti da trattati plotiniani come *Enneades*, IV 2 [4] e IV 7 [2] [18].

La risposta alla questione rimasta in sospeso nei *Soliloquia* viene fornita dall'analisi del processo di apprendimento nell'ambito delle discipline liberali, in particolare l'apprendimento delle verità scientifiche che hanno una validità eterna, come ad esempio le proprietà di un cerchio. Queste verità non sono create o generate dalla mente, ma trovate come già esistenti; altrimenti non potrebbero essere eterne. Esse inoltre sono rinvenute dalla mente non fuori, come gli oggetti dei sensi, ma dentro di sé. Ne è prova il fatto che esse possono essere scoperte da noi stessi rispondendo a qualcuno che ci interroghi nel modo giusto. Ciò vuol dire che le verità eterne erano già dentro di noi. Noi le ignoravamo solo nel senso che non ne eravamo consapevoli. Ora, l'animo è consapevole di qualcosa solo se esso affiora al pensiero. Ma nell'animo può esistere anche qualcosa che non è attualmente pensato (*quod in praesenti cogitatione non est*: IV,6); se non fosse così, dovremmo dire che, nell'animo di una persona istruita sia in musica che in geometria, l'arte della musica non esiste quando quella persona pensa soltanto alla geometria, ma questo evidentemente è falso. Di conseguenza, come era stato anticipato alla fine dei *Soliloquia*,

> coloro che sono stati ben istruiti nelle discipline liberali, [...] man mano che imparano, le traggono senza esitare dalla dimenticanza in cui si trovano sepolte dentro di loro, e in qualche modo le dissotterrano (II,XX,35).

18. Cfr. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le* zêtêma *de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, in "Revue des études anciennes", 66, 1964, pp. 53-107 (rist. in Id., Ex Platonicorum persona. *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 213-67), e lo stato della questione in G. Catapano, *Introduzione*, in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, pp. 28-34.

In altre parole, apprendere vuol dire ricordare: un'altra famosa dottrina platonica, conosciuta verosimilmente da Cicerone (cfr. *Tusculanae disputationes*, I,xxiv,57-58) non senza l'influsso incrociato della teoria plotiniana dell'anima "non discesa" [19].

Con tutto ciò, la premessa (III) della dimostrazione dei *Soliloquia* non è stata ancora dimostrata. Resta infatti da provare che la dialettica e in generale il sapere delle arti liberali siano presenti nell'animo non solo in maniera continua, sempre, ma anche in maniera inseparabile, come la luce nel sole e il calore nel fuoco (cfr. *sol.* II,xii,22); solo in questo caso, infatti, si può far valere la premessa (IV) e pervenire alla conclusione della perenne durata dell'animo. Ora, abbiamo visto che l'animo muta: ad esempio, diventa consapevole, da inconsapevole che era, dei suoi contenuti nascosti. Come può allora essere il soggetto di un sapere immutabile, stante il principio per cui, se un soggetto muta, muta anche ciò che esiste in esso? La risposta a questa difficoltà passa attraverso la distinzione del mutamento in due tipi, a seconda che esso mantenga oppure no l'essere sostanziale del soggetto. Quando un pezzo di cera quadrato diventa rotondo, resta tuttavia un pezzo di cera; quando invece il fuoco lo volatilizza, esso si trasforma in aria e non è più un pezzo di cera. Solo nel caso di mutamenti sostanziali del soggetto vale il principio per cui muta anche ciò che esiste inseparabilmente in esso: le proprietà essenziali della cera non persistono più, soltanto quando essa si è volatilizzata. Per sostenere che l'animo è il soggetto del sapere, occorre dunque dimostrare che nessuno dei mutamenti che lo toccano sia sostanziale, cioè tale da trasformarlo in qualcosa che non sia più animo. E poiché ciò che fa essere una cosa è la sua forma, bisogna accertare che la forma essenziale dell'animo non possa essere né tolta all'animo stesso né degradata in una forma inferiore.

L'animo non può essere privato della forma che lo fa essere tale, perché nemmeno il corpo, al quale l'animo è ontologicamente superiore, può esserlo. L'animo inoltre non può essere privato della vita, perché esso non *ha* la vita, ma *è* la vita stessa, «ed essa non abbandona se stessa» (*imm. an.* IX,16), secondo un

19. Cfr. Plotino, *Enneades*, IV 8 [6], 8.1-11; V 1 [10], 12.5-8; I 1 [53], 11.1-8, e R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, pp. 102-10.

principio chiaramente formulato da Platone e ripreso da Plotino [20]. Se infine anche l'animo è quel che è non per sé stesso bensì, come tutto ciò che in qualche modo "è", grazie all'essenza suprema (secondo la logica platonica della partecipazione), allora l'animo non può morire. Infatti l'essenza suprema non è altro che la verità (la quale, essendo sempre nello stesso modo, "è" in grado massimo), e quindi ha come contrario la falsità. La falsità, però, può tutt'al più far sbagliare l'animo, e si sbaglia solo chi vive. Se dunque la falsità non è in grado di far perire l'animo, nulla ne è capace, poiché – altro principio platonico (cfr. *Phaedo*, 102b-105b) – «niente è più efficace a togliere ciò che deriva da un contrario, che il suo stesso contrario» (*imm. an.* xi,18).

La ragione per cui l'animo non può subire neppure la trasformazione in un essere infrapsichico è legata anch'essa alla gerarchia metafisica che vede l'anima occupare un livello intermedio tra i corpi e la verità divina. Secondo la teoria esposta in *imm. an.* xv,24-xvi,25, l'anima potrebbe diventare corpo solo se abbandonasse il proprio livello ontologico e scendesse a quello del corpo stesso; ma tale livello inferiore sarebbe vuoto, o addirittura non esisterebbe affatto, se l'anima non fosse più al suo posto, giacché il corpo riceve la sua forma tramite l'anima e questa è migliore del corpo in quanto è più vicina a Dio; perciò senza l'anima il corpo o non esisterebbe o si troverebbe ad essere più vicino a Dio e quindi non sarebbe più tale. L'anima, in altre parole, potrebbe trasformarsi in corpo solo se continuasse ad essere anima [21].

Verso Porfirio è probabilmente debitore anche l'ultimo argomento contenuto nel *De immortalitate animae*, una prova dell'incorporeità dell'anima costruita con materiale concettuale plotiniano e forse già confezionata da Porfirio nello *zêtêma* perduto *Sull'essenza dell'anima*. Obiettivo dell'argomento – che Agostino riprenderà in varie opere successive e avrà una notevole fortuna

20. Cfr. Platone, *Phaedrus*, 245c, tradotto da Cicerone in *Tusculanae disputationes*, I,xxiii,53; Plotino, *Enneades*, V 1 [10], 2.7-9.

21. Questa singolare argomentazione ricalca alcune dottrine porfiriane, come hanno evidenziato W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Niemeyer, Halle 1933, p. 11 (ried. in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, de Gruyter, Berlino 1966, pp. 172-3) e O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Parigi 1966, pp. 183-96.

nel medioevo [22] – è negare che l'anima possa perdere la sua forma specifica per influsso del corpo. Il corpo potrebbe influire con la sua massa sull'anima e farle perdere la forma – allo stesso modo in cui una gran massa d'aria può trasformare in aria un piccolo fuoco –, solo se l'anima fosse unita al corpo spazialmente. Il fenomeno della sensazione prova invece che l'unione dell'anima con il corpo non è locale. L'anima infatti è capace di percepire con tutta sé stessa l'affezione subita da una qualunque parte del corpo, riuscendo a localizzarla esattamente nel punto in cui si verifica. Ciò significa che essa è presente contemporaneamente nella sua interezza a ogni singola particella del corpo; il che non sarebbe possibile se l'anima fosse dotata di massa, perché ogni parte di massa è minore rispetto all'intero e ha una collocazione spaziale diversa dalle altre. L'anima, in definitiva, non è estesa nello spazio: sarà questo il tema del dialogo *De quantitate animae*, come vedremo [23].

Il progetto dei *Disciplinarum libri* e il *De musica*

La stesura del *De immortalitate animae* non fu l'unica occupazione intellettuale di Agostino nei primi mesi del 387.

Nel medesimo periodo in cui ero a Milano in attesa del battesimo, ho tentato di scrivere anche libri di discipline (*disciplinarum libros*), interrogando coloro che erano con me e non avevano avversione per studi del genere, nel desiderio di giungere o di condurre alle realtà incorporee attraverso quelle corporee (*per corporalia* [...] *ad incorporalia*) con passi sicuri, per dir così (*quibusdam quasi passibus certis*) (*retr.* 1,6).

Che cosa riuscì a realizzare di questo ambizioso progetto? A Milano poté solamente "abbozzare" (il verbo usato nelle *Retractationes* è *inchoare*) le discipline della musica, della dialettica, della retorica, della geometria, dell'aritmetica e della stessa filosofia. Sempre a Milano dovette probabilmente "abbozzare" anche la grammatica e portarne a termine il libro relativo, il quale però risultava già smarrito dallo scaffale della biblioteca di Ippona

22. Cfr. G. Catapano, *"Tota sentit in singulis" Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 353-400.
23. Cfr. *infra*, pp. 44 ss.

quando venivano composte le *Retractationes*. Forse ne abbiamo un compendio nello scritto intitolato *Ars Augustini pro fratrum mediocritate breviata* [24]. Per la musica completò, dopo il battesimo e il ritorno in Africa, la parte relativa al ritmo, in sei libri giunti sino a noi di cui parleremo tra poco. Di tutte le altre discipline menzionate gli erano rimasti, in un primo momento, soltanto gli inizi (*principia*), successivamente smarriti come il *De grammatica*; «credo però che alcuni ne siano in possesso», concludeva nelle *Retractationes*.

Oggi si ritiene che anche noi possediamo almeno uno di tali *principia*: è il caso della dialettica, sulla quale abbiamo un trattatello la cui autenticità pare sufficientemente dimostrata [25]. Si tende ormai a pensare lo stesso anche per il caso della retorica [26], su cui è stato tramandato un altro trattatello attribuito ad Agostino. Lo scritto sulla dialettica è comunque il più interessante dal punto di vista filosofico. La dialettica, definita alla maniera stoica «scienza del discutere bene» (*dial.* 1) [27], si configura anzitutto come studio delle parole, dal momento che è proprio con le parole che noi discutiamo. Le parole (*verba*) sono classificate in semplici (*simplicia*) e congiunte (*coniuncta*): le prime significano una cosa sola (come "uomo"), le seconde invece, connesse tra loro, significano più cose. Le parole congiunte che interessano alla dialettica sono quelle che formano una frase (*sententia*), cioè un'espressione di significato compiuto (come "un uomo cammina"). Le frasi, a loro volta, si distinguono in frasi che esprimono un giudizio e sono vere o false (oggi le chiameremmo enunciati, asserzioni, "proposizioni" in senso logico), e frasi che esprimono comandi o desideri e non sono né vere né false. Le frasi enuncia-

24. Cfr. V. A. Law, *Augustine's* De grammatica*: Lost or Found?*, in RechAug, 19, 1984, pp. 155-83; U. Pizzani, *Gli scritti grammaticali attribuiti a s. Agostino*, in Am, 25, 1985, pp. 361-83.

25. Cfr. B. D. Jackson, *Introduction*, in *Augustine. De dialectica*, Reidel, Dordrecht-Boston 1975, pp. 43-71; J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, Villanova (PA) 1976, pp. 21-60.

26. Cfr. K. Barwick, *Augustins Schrift* De rhetorica *und Hermagoras von Temnos*, in "Philologus", 105, 1961, pp. 97-110; B. Riposati, *Agostino o Pseudo-Agostino?*, in *Studi in onore di G. Funaioli*, Signorelli, Roma 1965, pp. 378-93 (rist. in Id., *Scritti scelti tra antico e moderno*, vol. 2, Centro di studi varroniani, Rieti 1986, pp. 825-40); R. Giomini, *A. Augustini De rhetorica*, in "Studi latini e italiani", 4, 1990, pp. 35-76.

27. Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, Teubner, Lipsia 1905, fr. I,131 e III,267.

tive, infine, possono essere anch'esse semplici, oppure congiunte in modo da produrre una conclusione (*summa*). A questi diversi tipi di parole corrispondono diverse parti della dialettica: alle parole semplici, la parte relativa al parlare (*de loquendo*; l'unica parte trattata, e neppure compiutamente, nel *De dialectica*); alle frasi non enunciative, la parte relativa all'esprimersi (*de eloquendo*); alle frasi enunciative semplici, la parte relativa all'asserire (*de proloquendo*); alle frasi enunciative congiunte, infine, la parte relativa alla conclusione delle proposizioni (*de proloquiorum summa*). Questa classificazione si ritrova tale e quale in un testo risalente alla prima metà del v secolo ma indipendente da Agostino, il libro IV del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella. Si è pensato perciò a una fonte comune, e la si è individuata soprattutto in Varrone [28]; si ripresenta qui, tuttavia, la medesima controversia sul primato dell'influsso di Varrone o di Porfirio che abbiamo già incontrato a proposito del libro II del *De ordine* [29].

Identificazione della fonte letteraria a parte, quel che è certo è che l'ispirazione dottrinale del *De dialectica* risente di molteplici tradizioni: quella dei grammatici latini, quella della logica di Aristotele, e specialmente quella della logica stoica [30]. Lo si vede ad esempio nel centrale capitolo 5. Dopo aver definito la parola in generale e i termini che compongono tale definizione [31], e dopo aver precisato che la parola vera e propria è solo quella che risuona, e non quella scritta (la quale è piuttosto un segno della parola: cfr. Aristotele, *De interpretatione*, 1,16a4), il testo distingue cinque aspetti relativi alla parola: I. il suono (*sonus*), che è di competenza non della dialettica bensì della grammatica; II. il *verbum*, cioè la parola quando è pronunciata per significare sé stessa; III. il *dicibile*, cioè «tutto ciò che non gli orecchi ma l'animo percepisce dalla parola ed è tenuto rinchiuso nell'animo stesso», ossia il concetto mentale espresso dalla parola; IV. la *dictio*, cioè

28. Cfr. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, cit., pp. 99-132.
29. Cfr. *supra* la nota 12.
30. Cfr. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, cit., pp. 61-98.
31. «La parola (*verbum*) è un segno di ciascuna cosa, proferito da chi parla, che può essere capito da chi ascolta. Una cosa (*res*) è tutto ciò che o viene sentito o viene capito o rimane nascosto. Un segno (*signum*) è ciò che mostra sia sé stesso al senso sia qualcosa oltre sé stesso all'animo. Parlare (*loqui*) è dare un segno con una voce articolata. Dico "articolata" la voce che può essere espressa con lettere».

la parola quando è pronunciata per significare qualcos'altro da sé; v. la *res*, cioè la cosa significata dalla parola. Consideriamo ad esempio la parola *arma* ("armi") in due frasi distinte: nel primo verso dell'*Eneide* e nella domanda "Che parte del discorso è *arma*?" fatta da un insegnante a proposito di quel verso. La parola ha in entrambi i casi lo stesso suono, studiato dalla grammatica. Nella domanda dell'insegnante, però, essa designa la parola stessa, ed è quindi *verbum*, mentre quando è detta da Virgilio designa le armi di Enea, ossia determinati oggetti, ed è quindi *dictio*, quegli oggetti essendo la *res* designata e il loro concetto essendo il *dicibile*. La distinzione tra *dicibile*, *dictio* e *res* assomiglia molto a quella stoica tra significato (*sêmainomenon*) o esprimibile (*lekton*, di cui *dicibile* è l'esatta traduzione latina), significante (*sêmainon*) e cosa-che-si-trova-ad-esistere o evento (*tugchanon*), che ci è testimoniata da Sesto Empirico (*Adversus mathematicos* VIII,11 = *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Arnim, fr. II,166).

Gli stoici sono espressamente nominati nel capitolo 6, a proposito dell'origine delle parole, ossia del motivo per cui una certa parola si dica proprio in quel modo; questione «troppo curiosa e troppo poco necessaria» ad avviso dell'autore del *De dialectica*, il quale concorda con Cicerone nel respingere la tesi stoica che di ogni parola si possa spiegare l'origine. Più spazio è invece dedicato alla forza (*vis*) delle parole, cioè alla loro capacità di "colpire" (*movere*) l'ascoltatore. La questione interessa il dialettico, perché in essa rientra il problema degli ostacoli che le parole possono opporre a quel discernimento della verità che è compito della dialettica. Gli ostacoli sono rappresentati dall'oscurità e dall'ambiguità delle parole, di cui il testo distingue i vari generi, soffermandosi in particolare sull'equivocità nel decimo e ultimo capitolo.

Per capire in che modo la trattazione di una disciplina liberale potesse essere utilizzata da Agostino per passare *per corporalia ad incorporalia*, come dicono le *Retractationes*, dobbiamo volgerci al *De musica*. Di questo dialogo va notato in primo luogo il metodo: il personaggio che svolge il ruolo di maestro interroga l'alunno in modo tale che questi riesca a raggiungere autonomamente, in base alla propria capacità di giudizio e sotto la guida della ragione anziché dell'autorità, le regole della metrica. Così facendo, l'alunno si accorge di conoscerle già, anche se ignora i termini che la tradizione ha impiegato per definirle. Ciò corri-

sponde all'idea, che abbiamo incontrato nei *Soliloquia* e nel *De immortalitate animae*, e che ritroveremo chiaramente espressa nel *De quantitate animae* [32], secondo cui le nozioni razionali delle *artes* sono innate nell'animo, o meglio possono sempre essere riscoperte al suo interno, anche da chi non ha ricevuto alcuna istruzione specifica in materia o sembra essersene dimenticato. In una lettera scritta all'amico Nebridio durante il periodo di composizione del *De musica*, Agostino si mostra consapevole dell'origine storico-filosofica di questa idea: egli infatti critica coloro che «accusano falsamente quella celeberrima scoperta socratica (*Socraticum illud nobilissimum inventum*), secondo la quale le cose che impariamo non sono introdotte in noi come nuove, ma richiamate alla memoria con il ricordo» (*ep.* 7,2).

Per quanto riguarda il contenuto, l'ultimo libro del *De musica*, il VI, presenta esplicitamente il frutto delle analisi metriche compiute nei cinque precedenti: si tratta, come vedremo subito, della distinzione gerarchica tra vari generi di ritmi (*numeri*), da quelli sensibili a quelli razionali, la quale ha come corollario metafisico l'affermazione della derivazione di tutte le cose da Dio. Trova così attuazione il proposito di passare dalle cose corporee a quelle incorporee, e in ultima analisi a Dio stesso, secondo il procedimento già teorizzato nel libro II del *De ordine*, dove l'*eruditio* nelle discipline veniva dichiarata indispensabile per ottenere la comprensione razionale dell'ordine delle cose e del suo fondamento divino [33]. Il libro VI si apre con una premessa, che va considerata probabilmente come un prologo aggiunto in un secondo momento [34]. Essa chiarisce che l'indugio sulle tracce dei *numeri* relativi alle durate temporali, nei primi cinque libri (i quali infatti trattano dei rapporti numerici tra le durate dei movimenti, dalle sillabe sino ai versi), intendeva staccare i giovani, o altre persone di qualsiasi età dotate di buon ingegno, dai sensi della carne e dalla «letteratura carnale (*carnales litterae*)», non in maniera precipitosa, ma con passi graduali (*quibusdam gradibus*, espressione che la notizia di *retr.* 1,6 sembra echeggiare) e sotto la guida della ragione, e farli così aderire all'unico Dio.

32. Cfr. *infra*, p. 46.
33. Cfr. *supra*, pp. 26-8.
34. Cfr. M. Jacobsson, *Introduction*, in *Aurelius Augustinus. De musica liber VI*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma 2002, pp. XV-XXV.

Subito dopo questa premessa, che esenta da tale esercizio intellettuale gli altri tipi di lettori, il personaggio che funge da maestro dice all'alunno che la loro conversazione serve «affinché passiamo dalle cose corporee alle incorporee» (VI,ii,2). L'itinerario filosofico *a corporeis ad incorporea* parte dall'esame del verso ambrosiano *Deus creator omnium*. I quattro giambi e i dodici tempi da cui è costituito non si trovano soltanto (I) nel suono che è ascoltato, ma anche (II) nel senso dell'udito di chi lo ascolta, (III) nell'atto di chi pronuncia il verso e (IV) nella memoria di chi lo conosce. Si possono distinguere così quattro generi di *numeri*, chiamati rispettivamente (I) "sonanti" (*sonantes*) o "corporei" (*corporales*), (II) "accorrenti" (*occursores*), (III) "avanzanti" (*progressores*) e (IV) "ricordabili" (*recordabiles*). A questi si possono aggiungere (V) i *numeri* che esistono nel giudizio naturale del sentire, quando i *numeri* che sentiamo ci procurano diletto o ci disturbano: essi ricevono il nome di "giudiziali" (*iudiciales*) o "della sensibilità" (*sensuales*).

I *numeri* del genere (V) sono superiori agli altri, perché li giudicano, mentre i *numeri* del genere (IV) sono inferiori a quelli dei generi (III) e (II), perché sono un effetto di essi. Il rapporto gerarchico dei primi due generi, invece, non è immediatamente chiaro. Da un lato, parrebbe che i numeri "sonanti" siano da anteporre a quelli "accorrenti", giacché sembrano produrli; dall'altro lato, è strano che numeri che stanno nel corpo siano superiori a numeri che stanno nell'anima. La difficoltà viene superata con una teoria della sensazione, secondo la quale l'anima, nel sentire, non è passiva ma attiva rispetto al corpo:

> Per dirla in breve, a me sembra che l'anima, quando sente nel corpo, non subisca qualcosa da quello, ma agisca più attentamente (*adtentius*) nelle affezioni da esso subite (*in eius passionibus*), e queste azioni, facili a causa della convenienza [del corpo esterno rispetto al corpo proprio] o difficili a causa dell'inconvenienza, non le sfuggano (*non eam latere*); e tutto questo è ciò che si dice "sentire" (VI,v,10).

Nel caso dell'udito, il suono produce, attraverso la vibrazione dell'aria, un movimento all'interno dell'orecchio; l'anima se ne accorge e modifica il suo modo di muovere l'orecchio; la consapevolezza dell'anima di questa modificazione della sua azione sull'orecchio è la sensazione uditiva. Questa teoria della percezione sensoriale rappresenta uno sviluppo della definizione di sensazio-

ne che Agostino nel frattempo aveva fornito nel *De quantitate animae*[35] e ne rende più evidente il debito nei confronti di Plotino, deciso assertore dell'impassibilità dell'anima nel sentire. Ora, l'attività dell'anima nella sensazione uditiva vuol dire che i numeri "accorrenti" non sono prodotti da quelli "sonanti", e quindi non sono inferiori ad essi; anzi, in quanto numeri dell'anima, sono ad essi superiori. Essi tuttavia sono inferiori a quelli "avanzanti", perché questi ultimi possono essere prodotti dall'anima in sé stessa (mentalmente, in silenzio), mentre gli "accorrenti" sono legati alle operazioni dell'anima sul corpo. In sintesi, la gerarchia ascendente dei generi di *numeri* risulta essere la seguente: "sonanti", "ricordabili", "accorrenti", "avanzanti" e "della sensibilità".

Il diletto (*delectatio*), che nei *numeri* della sensibilità funge da criterio di giudizio dei *numeri* inferiori, è a sua volta suscettibile di valutazione da parte della ragione. Esiste dunque un sesto genere di *numeri*, quelli della ragione, che più di quelli della sensibilità meritano il nome di "giudiziali" La ragione individua nell'uguaglianza (*aequalitas*) il criterio della gradevolezza estetica: quanto più le parti di un ritmo si approssimano all'uguaglianza tra di loro, tanto più il verso è gradito (almeno secondo i canoni estetici dell'epoca di Agostino). Gli oggetti sensibili però non presentano mai una perfetta uguaglianza, ma solo un'imitazione di essa; la loro bellezza è perciò relativa, pur non essendo né inesistente né disprezzabile. L'idea della perfetta uguaglianza non può essere tratta dai sensi, ma proviene in ultima analisi da Dio, che è eterno e inalterabile, ed è conservata nella memoria, la quale dunque non si limita ad ospitare il ricordo delle sensazioni e dei prodotti dell'immaginazione formati in base ad esse. È per questo che, attraverso il dialogo, si può suscitare nell'anima il ricordo dei *numeri* supremi e farla riavvicinare a Dio.

Da Dio l'anima si è infatti distolta, a causa di tre *amores*: quello di reagire alle modificazioni subite dal corpo, con i *numeri* "accorrenti"; quello di operare sui corpi, con i *numeri* "avanzanti"; e quello di conoscere tali *numeri*, con i *numeri* della sensibilità. Hanno distratto l'anima anche le "fantasie" (*phantasiai*), cioè le immagini sorte in reazione alle modificazioni del corpo, e i "fantasmi" (*phantasmata*), cioè le immagini di queste immagini (un binomio di origine stoica: cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*,

35. Cfr. *infra*, pp. 45-6.

ed. von Arnim, fr. II,54-55); ciò avviene con i *numeri* "ricordabili" È stato dunque il superbo *amor actionis*, con il quale l'anima ha preferito imitare Dio anziché servirlo, a dare origine ai *numeri* inferiori. Essi sono belli nel loro genere, ma non vanno goduti come se potessero renderci felici, bensì usati in vista dell'unione con Dio. La produzione dei *numeri* inferiori, d'altra parte, se considerata nelle sue implicazioni metafisiche, presuppone proprio l'esistenza di Dio, del Dio uno e trino della fede cristiana. «Il numero comincia dall'uno, è bello in virtù dell'uguaglianza e della somiglianza, ed è congiunto in una successione regolare (*ordine*)» (VI,XVII,56); esso è perciò un'immagine della Trinità, costituita dal Padre (l'Uno), dal Figlio (perfetta somiglianza del Padre e di uguale sostanza) e dallo Spirito Santo che li congiunge. Dal momento che tutte le cose, compresi gli stessi elementi materiali, sono strutturate numericamente, tutte allora recano un'impronta trinitaria, segno della loro dipendenza ontologica dalla Trinità. Il verso ambrosiano *Deus creator omnium*, «Dio creatore di tutte le cose», da cui il libro aveva preso le mosse, non era stato scelto a caso.

I *Dialoghi* di Roma e Tagaste

Battezzato durante la veglia pasquale del 387 per mano di Ambrogio, Agostino abbandonò Milano probabilmente verso il termine dell'estate di quello stesso anno, per ritornare con i suoi in Africa. Giunti a Ostia Tiberina, la madre Monica, pochi giorni dopo aver goduto con il figlio di una visione estatica raccontata in celebri pagine delle *Confessiones* (IX,X,23-26), si ammalò e morì. Il gruppo di africani poté rientrare in patria solo dopo la morte dell'usurpatore Massimo (cfr. *c. litt. Pet.* III,XXV,30), che si può datare al 28 luglio 388 [36]. Agostino trascorse pertanto l'inverno e la primavera del 388 a Roma. In sua compagnia c'era, da qualche mese, anche Evodio, un altro tagastense più giovane di lui ma convertitosi prima. Sulla base di una lettera che l'ormai vescovo di Ippona gli spedirà quasi trent'anni più tardi (*ep.* 162,2), è possibile dedurre che sia proprio lui l'interlocutore di Agostino nei due dialoghi scaturiti dalle conversazioni del se-

36. Cfr. O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Parigi 1969, pp. 197-203.

condo soggiorno romano, uno intitolato *De quantitate animae* (*La grandezza dell'anima*) e l'altro *De libero arbitrio* (*Il libero arbitrio*)[37].

Evodio, dunque, pone all'inizio del *De quantitate animae* sei questioni sull'anima: vuole sapere (I) da dove essa derivi, (II) che qualità possieda, (III) quanto sia grande, (IV) perché sia stata data a un corpo, (V) che qualità venga a possedere sia quando giunge nel corpo (VI) sia quando se ne allontana. Il dialogo dedica poco spazio alle prime due questioni e pochissimo alle ultime tre; tutto il resto è occupato dalla discussione del terzo problema, donde il titolo dell'opera. Obiettivo di Agostino è dimostrare che la grandezza in un certo senso non appartiene all'anima, in un altro senso invece sì. Non le appartiene in senso geometrico, come estensione spaziale, mentre le appartiene in senso dinamico, come capacità di agire.

Circa l'80% del dialogo (da iii,4 a xxxii,69) consta di argomentazioni miranti a negare che l'anima sia dotata di una *quantitas* corporea. Questi ragionamenti spesso possono sembrare inconcludenti, talvolta persino stravaganti; tuttavia occorre tener presente che, lungi dalla pretesa di fornire una trattazione esaustiva del tema, essi ambiscono soltanto a risultare pedagogicamente e dialetticamente efficaci nei confronti di una precomprensione materialistica dell'anima e dell'essere in generale. Un lungo esercizio di analisi delle tre dimensioni geometriche, ad esempio, ha anche lo scopo di allenare la mente dell'interlocutore a scorgere oggetti incorporei come, appunto, la lunghezza, la larghezza e la profondità considerate in sé stesse; ma se l'animo può distinguere oggetti incorporei, allora non è corpo, secondo un ben noto teorema platonico[38], anzi è superiore al corpo, perché può separare queste dimensioni che nei corpi sono inseparabili (vi,10-xv,25). La funzione di digressioni come questa è espressamente teorizzata da Agostino. Esse servono anzitutto affinché gli "occhi della mente" si abituino gradualmente a scorgere la realtà spiri-

37. Questa identificazione non si trova nei manoscritti; nelle edizioni a stampa risale ad Amerbach (1506) ed è stata giustificata ricorrendo all'*ep.* 162 dai Maurini (1689). Essa è stata accolta da tutti gli editori successivi, ed è stata messa in discussione soltanto da S. Harrison, *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of* De libero arbitrio, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 31-50, secondo il quale originariamente i nomi dei due dialoganti non erano indicati.

38. Cfr. Platone, *Phaedo*, 78b-80b; Plotino, *Enneades*, IV 7 [2], 8.1-23.

tuale che, per la sua incorporeità, è ben diversa dagli oggetti della nostra comune esperienza (iv,6); da questo punto di vista, esse sono veri e propri "esercizi spirituali", nel senso chiarito da Pierre Hadot [39] per la filosofia antica in generale. In secondo luogo, tali "giri" (*circuitus*), con cui ci si approssima alla verità come in un lento movimento a spirale, sono indispensabili per chi non si accontenta dell'autorità e vuole farsi condurre da una ragione sicura (vii,12). Discipline come la geometria sono utili appunto perché da un lato esercitano l'animo a sostenere la luce intensa degli intelligibili, dall'altro apportano argomenti certi e indubitabili (xv,25) [40].

La digressione più nota tra quelle compiute nel *De quantitate animae* è quella che concerne la definizione della sensazione (xxiii,41-xxx,58). Il tipo particolare di *sensus* che viene analizzato è la sensazione visiva. In prima battuta, si può dire che, nel caso della visione come delle altre quattro percezioni sensoriali distinte dalla tradizione (uditiva, olfattiva, gustativa e tattile), la sensazione consiste nel fatto che ciò che il corpo patisce non sfugge all'anima (*non latere animam quod patitur corpus*). Quando vedo qualcosa, lo sento, e quando lo sento, lo patisco, perché sentire è patire. Sentire è diverso da conoscere (*cognoscere*): io posso conoscere l'esistenza di un fuoco nascosto vedendo del fumo, però ciò che vedo, e quindi ciò che sento e patisco, è il fumo, non il fuoco. Per sentire qualcosa, bisogna che il corpo ne sia affetto e che questa affezione (*passio*) non sfugga all'anima. La consapevolezza di un'affezione corporea, tuttavia, non sempre è una sensazione: io sono consapevole della crescita dei miei capelli perché, a distanza di tempo, li vedo più lunghi, però la loro crescita in atto è impercettibile; non mi sfugge che crescono, però non li vedo né li sento in alcun modo crescere. Perché vi sia sensazione, dunque, sono necessarie tre condizioni: non basta che il corpo patisca qualcosa e che l'anima ne sia consapevole, occorre anche che tale consapevolezza sia ottenuta mediante l'affezione corporea stessa e non tramite altro. Ciò distingue anche la consapevo-

39. Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova ed. ampliata, Einaudi, Torino 2005 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Michel, Parigi 2002).

40. Cfr. H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987 (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Parigi 1971), pp. 239-76.

lezza specifica della sensazione da quella propria della scienza, la quale è raggiunta mediante la ragione; solo in quest'ultimo caso *non latere* equivale a *sciri*. La definizione corretta di sensazione è pertanto quella di «affezione del corpo che per sé stessa non sfugge all'anima (*passio corporis per seipsam non latens animam*)». Lo scopo di questa digressione sulla sensazione, nel contesto particolare del dialogo, è negare che la sensibilità in tutto il corpo implichi che l'anima sia estesa quanto esso. Nel caso della vista, infatti, gli occhi sono affetti proprio là dove non sono, giacché essi patiscono l'oggetto visto, e questo si trova necessariamente in un luogo diverso dal loro. Essi possiedono questa capacità sorprendente – che secondo una teoria accettata da Agostino[41] si esplica fisicamente con la fuoriuscita del *visus* – in quanto sono animati, cioè grazie all'anima. Anche l'anima, allora, può avere consapevolezza sensibile di un'affezione del corpo senza trovarsi nel luogo in cui essa si produce; la sensibilità al contatto in ogni punto del corpo, perciò, non è una prova che l'anima sia localmente diffusa per tutto il corpo stesso.

Il debito della sezione principale del *De quantitate animae* nei confronti del platonismo appare non soltanto nella tesi fondamentale che in essa viene sostenuta, la non-estensione dell'anima, ma anche in questioni che vengono solo accennate e lasciate subito da parte, come quella dell'apprendimento delle arti. A Evodio, che si meraviglia del fatto che l'anima del neonato sia totalmente inesperta e priva di ogni arte, pur essendo "eterna", Agostino risponde con parole che nelle *Retractationes* (I,viii-[vii],2) si sentirà in dovere di precisare:

le nostre opinioni si oppongono a tal punto che a te pare che l'anima [nascendo] non abbia recato con sé alcuna arte, a me invece che le abbia recate tutte e che quel che si dice "imparare" non sia nient'altro che un richiamare alla memoria (*reminisci*) e un ricordare (*an. quant.* XX,34).

La parentela con Platone (*Meno*, 81d; *Phaedo*, 72e), conosciuto mediante Cicerone (*Tusculanae disputationes*, I,xxiv,57-58), è innegabile; abbiamo già visto quale importanza Agostino conferisse

41. Cfr. G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988 (ed. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, Londra 1987), pp. 109-10.

in quel periodo alla teoria dell'apprendimento come reminiscenza per dimostrare l'immortalità dell'anima e fondare il suo progetto dei *Disciplinarum libri* [42].

Tracce seppure meno evidenti di un influsso platonico, anzi neoplatonico, si possono forse trovare anche nella sezione del dialogo che intende mostrare la vera grandezza dell'anima umana, la quale sta nella sua capacità di operare con modalità sempre più elevate, in una scala di sette gradi ascendenti (XXXIII,70-XXXVI,80). Dalle funzioni vegetative e sensitive, esplicate anche dalle piante e dagli animali, si procede alle espressioni culturali, specificamente umane ma proprie sia dei buoni che dei cattivi, per salire, attraverso l'attuazione e la conservazione della purezza morale, sino al desiderio di contemplare la verità e alla finale visione di Dio. È possibile che questa teoria dei sette gradi di attività dell'anima risenta in qualche misura dello schema neoplatonico dei gradi di virtù [43]; quel che è certo, comunque, è che in queste pagine del *De quantitate animae* si concentra il maggior numero di riferimenti alla fede cristiana del suo autore, il quale non esita ad affermare di aver raccolto verità «che si trovano sparse per così tante Scritture della Chiesa» (XXXIV,78).

Il penultimo paragrafo del *De quantitate animae* accenna a un tema difficile e importante: il possesso del libero arbitrio da parte dell'anima, meritevole dunque di punizioni o premi da parte di Dio, e la compatibilità dell'uso malvagio di esso con l'ordine universale delle cose e la giustizia divina. Ciò costituisce l'oggetto di un altro dialogo nato dalle conversazioni tra Agostino ed Evodio a Roma, un'opera in tre libri che ebbe la gestazione più lunga tra quelle partorite dal "primo" Agostino ed è l'espressione forse più rilevante del suo pensiero in quel periodo: il *De libero arbitrio*. Il primo libro fu scritto a Roma insieme a parte degli altri due, i quali furono ultimati in Africa tra l'ordinazione sacerdotale e quella episcopale di Agostino.

Il problema di fondo del dialogo, nonostante il titolo, non è la libertà umana, ma la responsabilità di Dio nei confronti del male. Se il libero arbitrio viene posto in primo piano, è perché esso viene individuato come l'unica vera causa del male morale, che scagiona Dio dall'accusa di esserne in ultima analisi l'autore.

42. Cfr. *supra*, pp. 33 e 40.
43. Cfr. lo stato della questione in G. Catapano, *Introduzione*, in Plotino, *Sulle virtù (I 2 [19])*, Plus, Pisa 2006, p. 47, n. 112.

Il *De libero arbitrio* è, quindi, un'opera di "teodicea" [44], anche se si dovrà aspettare Leibniz perché il termine entri nel lessico filosofico e teologico. Il problema, che aveva turbato Agostino sin da molto giovane e l'aveva spinto tra gli «eretici» (ossia i manichei), viene formulato così: «Se i peccati provengono da queste anime che ha creato Dio, e quelle anime provengono da Dio, come non ricondurre, dopo un breve intervallo, i peccati a Dio?» (I,ii,4). Agostino guiderà Evodio alla soluzione seguendo il medesimo ordine metodologico che aveva consentito a lui stesso di sottrarsi alle «favole inconsistenti» dei miti dualistici manichei. Il metodo [45] consiste nel partire dal credere per giungere al comprendere, come recita un versetto del profeta Isaia che Agostino cita in una traduzione latina dipendente dalla versione greca dei Settanta: *Nisi credideritis, non intellegetis*, «Se non avrete creduto, non comprenderete» (*Is* 7,9). Credere qui equivale anzitutto a pensare di Dio nel modo migliore (*optime de deo existimare*), e cioè a ritenere che egli sia onnipotente, assolutamente immutabile, creatore di tutte le cose dal nulla, e reggitore giustissimo di tutto quanto il creato.

Poste queste basi, ciò di cui si ricerca la comprensione lungo il libro I è l'origine del male morale, ovvero del nostro agire in modo cattivo (*unde male faciamus*). A questa origine si perviene attraverso un'indagine sull'essenza: per capire da dove venga il peccato occorre capire che cosa sia il peccato in quanto tale. Ebbene, un atto è malvagio, secondo Agostino, quando è compiuto per una brama riprovevole (*culpabilis cupiditas*); questa, che è chiamata "passione" (*libido*), è l'amore di ciò che si può perdere contro il proprio volere. Si tratta di un amore spinto sino al punto di preferire un bene talmente precario a un bene invece stabile, i beni temporali ai beni eterni, i sensibili agli intelligibili. Ogni peccato rientra in questo genere di amore disordinato, «che si ha quando uno si distoglie (*avertitur*) dalle realtà divine e veramente durevoli e si rivolge (*convertitur*) a quelle mutevoli e incerte» (I,xvi,35), ossia quando la passione domina sulla ragione, e dunque quando si è stolti. Proprio questo mostra che l'origine del peccato risiede nel libero arbitrio della volontà. Un animo virtuo-

44. Cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1996, p. 61.

45. Da confrontare con quello enunciato alla fine del *Contra Academicos*: cfr. *supra*, p. 22.

so, infatti, non può essere costretto a diventare stolto, né da una realtà inferiore, che è più debole, né da una realtà pari o superiore, che è (più) giusta; «dunque nessun'altra cosa rende la mente compagna della passione, se non la volontà che le è propria e il libero arbitrio» (I,xi,21). La stoltezza è volontaria, com'è volontaria la virtù, dato che, per avere una volontà buona – quella con la quale si desidera vivere in modo retto e onorevole e giungere alla sapienza suprema –, basta volere: «Che cosa infatti sta tanto nella volontà quanto la volontà stessa?» (I,xii,26).

Nel contesto della discussione sull'origine libera del peccato nel libro I del *De libero arbitrio*, si inserisce una teoria della legge di notevole interesse. Gli atti compiuti per passione, pur essendo puniti tutti dalla divina provvidenza con la pena dell'infelicità, non sempre sono puniti dalla legge civile. Alcuni, infatti, sono consentiti al fine di evitare un male peggiore, senza che le leggi che li permettono siano ingiuste: un esempio è l'omicidio per legittima difesa. La legge civile consente anche il possesso di beni temporali come la ricchezza, entro i limiti della conservazione della pace e della convivenza sociale. Essa non punisce mai l'amore di tali beni ma soltanto la loro sottrazione disonesta agli altri, e la punizione che essa infligge è la privazione, totale o parziale, dei beni in questione. Agostino chiama "temporale" la legge civile, in quanto suscettibile di essere modificata nel corso del tempo per conformarsi a una legge superiore e immodificabile, da cui essa deriva la propria giustizia. Quest'altra legge, la *lex aeterna*, stabilisce che è giusto che le cose siano il più possibile ordinate (*ordinatissima*).

Il risultato a cui è giunta la discussione contenuta nel libro I, ossia la scoperta che noi agiamo male *ex libero voluntatis arbitrio*, non basta, per Evodio, a risolvere il problema di "teodicea" posto all'inizio. Resta infatti aperta una domanda cruciale: perché mai Dio, che ci ha creati, ci ha provvisti di libero arbitrio, se è proprio in base ad esso che pecchiamo? Non è sufficiente rispondere che Dio ci ha dato una volontà libera perché agissimo in modo retto, e che l'agire non può essere moralmente retto se non è volontario: si può obiettare che anche le virtù ci sono date per il medesimo scopo, eppure non è possibile usarle per agire male. Perché dunque Dio ci ha dato *anche* la possibilità di fare il male? Agostino non pretende di spiegare a Evodio le ragioni della scelta creatrice di Dio; egli si propone soltanto di fornire all'amico l'evidenza razionale di tre verità che Evodio ammette anco-

ra per fede, ossia: I. che Dio esiste; II. che ogni bene deriva da Dio; III. che la volontà libera è un bene. Stabilito questo, sarà dimostrato che è stato veramente Dio a dare all'uomo una volontà libera, e quindi si potrà ritenere per certo che aver creato l'uomo come un essere libero, libero persino di peccare, non è stato ingiusto né sbagliato, perché non si può credere che Dio commetta ingiustizie o errori.

La dimostrazione del punto (I), cioè dell'esistenza di Dio, occupa la maggior parte del libro II del *De libero arbitrio* (iii,7-xv,39). In nessun'altra opera di Agostino è concesso tanto spazio a tale questione. La prova è stata analizzata in molti studi [46] e costituisce uno degli elementi più noti e caratteristici della filosofia agostiniana. Il suo punto di partenza è stato accostato al *Cogito* cartesiano [47]: è la certezza indubitabile di esistere, di vivere e di comprendere.

Ti chiedo per prima cosa, affinché prendiamo inizio dalle cose più evidenti, se tu stesso esisti. O forse temi di sbagliarti in questa domanda, tu che, se non esistessi, senz'altro non potresti assolutamente sbagliarti? – *E*. Passa piuttosto al resto. – *A*. Dunque, poiché è evidente che tu esisti, e per te ciò non sarebbe evidente altrimenti se tu non vivessi, anche questo è evidente, cioè che tu vivi. Comprendi che queste due cose sono verissime? – *E*. Lo comprendo proprio. – *A*. Dunque è evidente anche questa terza cosa, cioè che tu comprendi (II,iii,7).

L'uomo, come essere vivente e intelligente, eccelle sugli esseri viventi non intelligenti, così come questi eccellono sugli esseri non viventi. L'attenzione si concentra pertanto sulle facoltà conoscitive dell'uomo, che determinano il suo primato sugli esseri incapaci di conoscere. Sia i cinque sensi con cui sentiamo, sia il senso interiore (*sensus interior*) con cui sentiamo di sentire, sono posseduti anche dalle bestie. Queste ultime invece sono prive della ragione, con la quale comprendiamo ad esempio la diversità tra gli oggetti dei cinque sensi o la differenza tra i cinque sensi e il sen-

46. Cfr. ad esempio F. De Capitani, *Il* De libero arbitrio *di S. Agostino*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 118-36.

47. Cfr. ad esempio É. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (ed. or. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Parigi 1969), p. 58. Sulla specificità del *Cogito* agostiniano, cfr. E. Bermon, *Le* Cogito *dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Parigi 2001.

so interiore. La ragione è pertanto la parte migliore dell'uomo. Se esiste qualcosa di superiore alla ragione, allora esiste qualcosa di superiore all'uomo stesso. Ebbene, questo qualcosa esiste, ed è l'oggetto specifico della ragione. Si tratta di quella verità immutabile alla quale appartengono i rapporti numerici o le cosiddette «regole delle virtù», come quella per cui «le cose peggiori vanno subordinate alle migliori, le eguali associate alle eguali e le proprie attribuite a ciascuno» (II,x,28). La verità di questi princìpi razionali non è inferiore alla ragione, perché la ragione giudica secondo essa ma non di essa, anzi secondo essa giudica persino sé stessa; né è pari alla ragione, perché altrimenti sarebbe mutevole come questa. Se esiste una realtà ancora superiore a tale verità inalterabile, allora non può essere che Dio; se invece non esiste, allora la verità stessa è Dio. L'esistenza di Dio appare così l'ultima implicazione del fatto autoevidente che noi siamo esseri intelligenti, e la scoperta razionale della sua esistenza è strettamente connessa, se non addirittura coincidente, con l'attingimento del livello ontologico della verità quale realtà immutabile. «O eterna verità [...]! Tu sei il mio Dio»; «Dove infatti ho trovato la verità, lì ho trovato il mio Dio», dirà Agostino nelle *Confessiones* (VII,x,16; X,xxiv,35). Egli aveva appreso dai platonici, nel 386, a trovare Dio rientrando in sé stesso e risalendo alla verità che sta al di sopra della mente umana [48], e avrebbe poi riconosciuto sempre, nell'affermazione del carattere divino della *veritas* come luce delle menti, uno dei punti di maggiore vicinanza tra platonismo e cristianesimo (cfr. *civ.* VIII,9).

La dimostrazione del punto (II), cioè della derivazione di ogni cosa buona da Dio, consiste in un ragionamento di tipo metafisico sulla struttura ontologica delle cose. Una cosa è ed è buona nella misura in cui è, per dirla in latino, *numerosa*, ossia dotata di una forma numerica, di una struttura razionale che le conferisce intelligibilità e ordine. Ogni cosa mutevole è anche formabile, ossia suscettibile di ricevere una forma del genere. Ma nessuna cosa può dare forma a sé stessa, perché altrimenti sarebbe già in possesso della forma e non avrebbe bisogno di riceverla. Dunque le forme delle cose mutevoli derivano, in ultima analisi, da una forma immutabile ed eterna, e quindi divina. Ora, ogni cosa non

48. Cfr. *conf.* VII,ix,13; x,16; xvii,23; xx,26 e cfr. *infra*, pp. 128-9.

divina, sia essa corpo o vita, è mutevole, perciò ogni bene che non sia Dio proviene da Dio [49].

Dall'affermazione del punto (II) discende infine la dimostrazione del punto (III), cioè della bontà ontologica della volontà libera. Se infatti, come si è dimostrato, i corpi, pur potendo essere usati male, sono buoni in quanto esistono grazie a una certa forma, a maggior ragione dev'essere considerata buona la volontà, la quale non solo appartiene all'animo, che è superiore al corpo, ma è anche una condizione necessaria per vivere in modo retto. Il fatto che possa essere usata male, però, la rende inferiore alle virtù; essa è quindi un bene intermedio tra questi grandi beni dell'animo e quei beni minimi che sono le forme dei corpi. Già nel libro I si era detto che l'uomo diventa felice quando la sua volontà aderisce alla verità divina, infelice quando la sua volontà si rivolge a sé stessa oppure a beni esteriori o inferiori; ora risulta più chiaramente che nessuna delle cose a cui la volontà si rivolge distogliendosi da Dio è in sé un male, e che male è l'atto stesso del suo distogliersi (*aversio*).

Con la dimostrazione del punto (III), l'obiettivo del libro II è stato raggiunto: è stato appurato, in definitiva, che il libero arbitrio della volontà umana è prodotto dall'irreprensibile azione creatrice di Dio. Questa conclusione pare essere però la fonte degli ulteriori interrogativi a cui viene data risposta nel lungo libro III. Di fronte ad essi, la tesi che più di tutte ad Agostino preme sostenere è la seguente: Dio non solo, come si è mostrato, non è responsabile dei peccati delle sue creature, ma rimane degno di lode persino quando le sue creature peccano. Le anime peccatrici contribuiscono a loro modo alla perfezione del tutto poiché, in quanto anime dotate di libertà, restano pur sempre migliori sia di qualunque corpo sia delle anime prive di libero arbitrio. È sbagliato perciò asserire che sarebbe stato meglio non crearle, o crearle in maniera tale che non peccassero, così come è irrazionale affermare di preferire la non-esistenza all'infelicità: nemmeno il suicida vuole non esistere, ma solo trovare riposo

49. Ciò significa che persino la materia viene da Dio. Essa è quell'«abbozzo di forma» (*inchoatio formae*) che rimane in una cosa se le si toglie (concettualmente) l'elemento formale rappresentato da misura, numero e ordine; ma «se il compimento della forma è un bene, è già un qualche bene anche l'abbozzo di forma. Così, tolto completamente ogni bene, non rimarrà affatto qualcosa, ma assolutamente nulla. Ora, ogni bene proviene da Dio, dunque non esiste natura che non provenga da Dio» (II,XX,54).

per le sue sofferenze, quindi ciò che il suicida davvero desidera è esistere meglio. Chi si lamenta dei peccati che corrompono le anime libere rendendole viziose, implicitamente riconosce che la natura di queste anime è buona: ogni natura corruttibile infatti è buona, perché corrompersi significa diventare meno buoni, e un vizio è tale in quanto è contro natura. Essendo dunque buona la natura degli esseri capaci di peccare e peccatori, l'Autore di tale natura merita la lode per aver creato una natura buona. Quanto ai peccati che tali creature commettono, il Creatore è lodevole non solo perché li punisce, ma anche perché essi, come è stato chiarito nel libro I, accadono proprio quando ci si allontana da lui. Se per assurdo si attribuissero i peccati dell'uomo a Dio, anche allora Dio sarebbe da lodare, perché l'uomo non avrebbe alcuna colpa, quindi i suoi non sarebbero peccati e di conseguenza non ci sarebbe nulla da rimproverare al Creatore.

Giunto a questo punto, Agostino si rende conto che la sua affermazione della piena responsabilità dell'uomo per i propri peccati sembra essere in contrasto con alcuni passi delle Scritture. Esse infatti disapprovano azioni compiute o per ignoranza, quando non si sa che cosa sia giusto fare; oppure per difficoltà, quando, pur sapendolo e volendo, non si è in grado di agire rettamente, a causa della resistenza opposta dall'abitudine cattiva propria di quella che Paolo chiama "la carne" Trovandosi in uno stato di *ignorantia* e *difficultas*, l'uomo non dispone più di una volontà totalmente libera di agire in modo retto. Tale privazione della libertà, secondo Agostino, non può spiegarsi se non come una pena inflitta giustamente da Dio a causa del peccato: è una pena, perché altrimenti sarebbe una condizione naturale, e dunque buona; è stata inflitta da Dio, perché nessuno avrebbe potuto imporla all'uomo all'insaputa di Dio o contro la volontà divina; quindi è giusta, il che vuol dire che è stata meritata «in cambio di un qualche peccato (*pro peccato aliquo*)». Resta da capire come possa continuare ad essere giusta in coloro che, a quanto sembra, non hanno commesso personalmente il peccato per cui è stata meritata: i discendenti di Adamo ed Eva. Una lunga sezione del testo, che va da XIX,53 a XXII,63, intende rispondere a tale *quaestio*, che risulta essere già abituale presso alcuni pensatori. Qui Agostino esamina quattro possibili ipotesi sull'origine delle anime umane, senza dare la propria preferenza a una piuttosto che alle altre, e sforzandosi invece di mostrare che l'operato del Creatore è scevro di ingiustizia qualunque sia l'ipotesi

vera. Le ipotesi sono, per la precisione: (I) che sia stata creata un'unica anima da cui sono tratte quelle di tutti gli uomini per propagazione; (II) che le anime siano create di volta in volta una per una; (III) che le anime esistano già e siano mandate da Dio nei corpi oppure (IV) che vi scendano spontaneamente. «Nessuna dovrà essere data per vera avventatamente. [...] Soltanto vi sia la fede di non pensare nulla di falso e disdicevole circa la sostanza del Creatore» (xxi,59). Alla medesima conclusione di lode per il Creatore si arriverebbe anche qualora ignoranza e difficoltà fossero una condizione naturale: una eventualità che Agostino parrebbe ammettere in xxii,64-65, pur avendola negata in xviii,51-52. Nelle *Retractationes* (I,ix[viii],6) e nel *De dono perseverantiae* (xi,26-xii,30), egli spiegherà questa incongruenza dicendo che allora si rivolgeva contro i manichei, i quali non accettavano come autorevoli le testimonianze bibliche sul peccato originale. È una spiegazione che ha fatto discutere gli interpreti moderni [50].

La sezione finale dell'opera risponde a obiezioni e interrogativi, sollevati da imprecisati avversari (presumibilmente manichei), che riguardano da un lato la sorte di esseri innocenti, come i bambini e gli animali, dall'altro la situazione dei progenitori e del diavolo stesso prima del peccato. Si affacciano così alcuni temi, come il battesimo dei neonati, che Agostino dovrà trattare in modo molto più approfondito da vescovo, contro oppositori più temibili e agguerriti [51].

Prima di essere ordinato presbitero, Agostino compose in Africa un ultimo dialogo, destinato a diventare un classico della pedagogia e ad attirare l'attenzione di filosofi del linguaggio e semiologi soprattutto nella seconda metà del Novecento: il *De magistro* (*Il maestro*). Nelle *Confessiones* (IX,vi,14) egli chiama Dio a testimone del fatto che tutti i pensieri espressi dal suo interlocutore in questo libro sono di suo figlio Adeodato, all'epoca in cui il ragazzo, che presto sarebbe morto, aveva sedici anni [52].

La domanda da cui parte il dialogo concerne l'effetto che ci si propone di ottenere parlando: «Che cosa ti sembriamo voler effettuare, quando parliamo?» (i,1). Uno degli scopi fondamenta-

50. Cfr. F. Moriones, *En torno a una controversia de hace medio siglo, sobre la teología de san Agustín*, in As, 50, 2005, pp. 435-52.

51. Cfr. il CAP. 8.

52. Adeodato era nato nel 372 dall'unione di Agostino con una donna, di cui non sappiamo il nome, rimasta al suo fianco sino al 385.

li del parlare viene subito identificato nell'insegnare (*docere*). Questo scopo sembrerebbe essere raggiungibile grazie al fatto che le parole sono segni, ossia significano qualcosa. Esse o significano altri segni, e in questo caso a volte possono significare anche sé stesse (come "segno", "parola" e "nome"); oppure significano cose diverse dai segni, dette "significabili" (*significabilia*), e in tal caso la conoscenza delle cose significate ha più valore delle parole stesse, le quali sono infatti funzionali a tale conoscenza. Tuttavia – ed è questa la tesi paradossale sostenuta nel *De magistro* – la conoscenza delle cose non dipende dalle parole né dai segni in generale.

Quando infatti mi è dato un segno, se mi trova nella condizione di non sapere di quale cosa sia segno, non può insegnarmi nulla; se invece mi trova nella condizione di saperlo, che cosa imparo mediante il segno? (x,33)

L'esempio fatto da Agostino è quello di una parola all'interno di un versetto del profeta Daniele: *E le loro sarabare non erano state danneggiate* (*Dn* 3,94). Che cosa significa "sarabara"? Per saperlo, dobbiamo conoscere di quale cosa la parola sia segno. Se ci viene spiegato a parole che la cosa è un copricapo, la spiegazione è efficace solo se noi sappiamo già che cosa sia un copricapo; in tal caso, la parola "copricapo" non ci fa conoscere il copricapo, ma solo ricordare che cos'è. Per conoscere poi davvero quale tipo particolare di copricapo sia la sarabara, dovremmo vederne una. Le parole, dunque, possono al massimo ricordarci le cose o indurci a conoscerle, ma non farcele direttamente conoscere ossia insegnarcele. Agostino si spinge a dire che, mediante la sola parola, noi non impariamo altro che il suo suono e che, finché non conosciamo la cosa da essa significata, non siamo neppure in grado di sapere se quel suono abbia un significato, cioè se sia una parola [53].

L'apprendimento delle cose non avviene mediante le parole, bensì mediante i sensi, se si tratta di cose sensibili come le sarabare, oppure mediante una contemplazione mentale, se si tratta invece di cose intelligibili. In questo secondo caso, noi osservia-

53. Egli pare non tener conto del ruolo del contesto in cui la parola è inserita. Anche chi non sa che cos'è una sarabara, ad esempio, capisce dal versetto citato che "sarabare" è una parola e non un mero suono.

mo le cose, cioè capiamo gli intelligibili, «in quella luce interiore della verità, dalla quale è rischiarato e della quale gode colui che è detto "l'uomo interiore"» (xii,40), ossia in quanto ci rivolgiamo alla verità stessa che siede davanti alla mente (*menti praesidentem*). Questa verità "consultata" dalle anime ragionevoli è Cristo come inalterabile Potenza di Dio e perenne sua Sapienza (cfr. *1 Cor* 1,24), «colui che è stato detto abitare nell'uomo interiore» (xi,38; il riferimento è a *Ef* 3,16-17). Perciò si può dire che è Dio stesso a rivelarci, dentro di noi, le cose vere che conosciamo: come sta scritto (*Mt* 23,9-10), l'unico Maestro di tutti è nei cieli. I maestri terreni delle *disciplinae*, invece, non insegnano nulla, se insegnare vuol dire presentare alla mente ciò che gli allievi vogliono conoscere. I cosiddetti discepoli capiscono se i discorsi dei maestri sono veri rivolgendo il loro sguardo mentale alla verità che si scorge interiormente, e solo così imparano davvero. Il maestro umano, con le sue parole, può soltanto orientare questo sguardo nella giusta direzione.

2
La confutazione del manicheismo

I primi scritti antimanichei e il *De vera religione*

Gran parte degli scritti di Agostino è costituita da opere di carattere polemico. La prima controversia nella quale egli si impegnò fu quella contro il manicheismo, la sua religione di quand'era ventenne.

Ormai battezzato, trovandomi a Roma e non potendo sopportare in silenzio la iattanza dei manichei [1] sulla falsa e fallace continenza o astinenza, in relazione alla quale, per trarre in inganno gli incompetenti, si vantano di essere superiori ai veri cristiani, ai quali non devono essere paragonati, scrissi due libri, uno *Sui costumi della Chiesa cattolica* e l'altro *Sui costumi dei manichei* (*retr.* I,vii[vi],1).

La prima delle opere espressamente dirette da Agostino contro i suoi ex correligionari, il *De moribus* in due libri, è dunque di genere etico, mentre la seconda, come vedremo, sarà di carattere esegetico. Due erano infatti i motivi della propaganda manichea che il neofita si proponeva di rintuzzare: da un lato, la critica delle Scritture e in particolare dell'Antico Testamento; dall'altro, l'affermazione della propria superiorità morale sui cattolici (cfr. *mor.* I,i,2). La confutazione del preteso primato ascetico dei manichei, compiuta nel *De moribus*, non è tuttavia disgiunta dalla denuncia della scorrettezza dell'approccio manicheo ai testi biblici. L'obiezione di Agostino è in definitiva la stessa sia in campo

1. «I manichei sorsero da un individuo persiano che si chiamava Mani» (*haer.* xlvi,1). Su Mani (216-277) e la religione da lui fondata, così come poté conoscerla Agostino che aderì ad essa per alcuni anni durante la sua giovinezza (cfr. la *Cronologia della vita e delle opere*), cfr. J. K. Coyle, s.v. *Mani, manicheismo*, in ADE, pp. 888-95.

etico che in campo ermeneutico: i manichei assumono come vere ed uniche espressioni della religione cattolica, allo scopo di denigrarla, quelle che in realtà sono forme deteriori di pensiero e di vita, praticate soltanto da alcuni cattolici e biasimate da coloro che nella Chiesa hanno la funzione di maestri e di guide (cfr. *mor.* I,i,1; x,16; xxxiv,76).

La sezione filosoficamente più interessante del libro I del *De moribus* è forse quella iniziale, che va da ii,3 a vi,10. Qui Agostino determina in maniera puramente razionale il *modus vivendi* che l'uomo deve seguire. Il fatto di cominciare dalla *ratio* anziché dall'*auctoritas* costituisce a suo avviso un'inversione dell'ordine naturale delle cose, il quale vorrebbe che gli uomini, ottenebrati dai peccati e dai vizi, levassero il loro sguardo razionale alla luce della verità solo dopo averlo purificato per mezzo dell'autorità. Questo metodo innaturale è tuttavia richiesto dagli interlocutori manichei, i quali pretendono anzitutto il *rationem reddere*. Punto di partenza, come già nel *De beata vita* [2], è allora la certezza che tutti vogliamo essere felici. Poiché non può dirsi felice né chi non ha ciò che ama, né chi ha ciò che ama se questo è dannoso, né chi non ama ciò che ha anche se questo è ottimo, resta che è felice chi ama e ha il massimo bene dell'uomo (*hominis optimum*), ossia ne gode (*fruitur*). Questo bene supremo dev'essere tale da non poter essere perduto dall'uomo felice, il quale altrimenti temerebbe di perderlo e quindi non sarebbe felice. Per sapere che cosa sia il massimo bene dell'uomo, bisogna sapere che cosa sia l'uomo stesso. Ora, anche i manichei ammettono che l'uomo è composto di anima e corpo. Possiamo discutere se chiamare propriamente "uomo" solo il corpo, o solo l'anima, o solo il corpo e l'anima insieme; in ogni caso, tuttavia, risulta che il bene supremo dell'uomo è quello che fa essere ottima l'anima: il bene supremo del corpo, infatti, è l'anima stessa quando questa è ottima, ossia quando è in possesso della virtù. Per conseguire la virtù, l'anima deve seguire qualcosa: non sé stessa, perché senza la virtù essa è stolta; non la virtù medesima, perché questa, in quanto qualità inerente all'anima, ancora non esiste in essa; bensì qualcos'altro, cioè un uomo sapiente o Dio. Ma il sapiente può essere perduto nostro malgrado, dunque non può essere il bene

2. Cfr. *supra*, p. 23.

supremo. «Dio quindi resta colui che, se lo seguiamo, viviamo bene e, se lo conseguiamo, viviamo non solo bene ma anche felicemente» (I,vi,10). La ragione giunge così a dimostrare che il retto *modus vivendi* è quello di seguire Dio. Agostino non lo dice, ma si tratta di una dottrina tipica del platonismo, in particolare di quello "medio" [3]: egli la attribuirà esplicitamente a Platone nel *De civitate dei* (VIII,8).

Il risultato ottenuto dalla ragione viene confermato dall'*auctoritas* delle Scritture, anzitutto di quelle che anche i manichei accettano come ispirate (i vangeli e le lettere paoline, almeno in parte) e che Agostino sostiene essere in accordo con quelle che essi invece respingono. Ragione umana e autorità divina concordano nel mostrare che il bene supremo è Dio stesso e che l'essenza della vita morale consiste in primo luogo nell'amare Dio. Questa conclusione conduce Agostino a ridefinire le quattro virtù fondamentali della tradizione (temperanza, fortezza, giustizia e prudenza) in termini di amore per Dio:

> la temperanza è l'amore che serba se stesso intatto e incorrotto per Dio; la fortezza è l'amore che per Dio tutto sopporta di buon grado; la giustizia è l'amore che si pone a servizio di Dio soltanto e grazie a ciò comanda bene a tutte le altre cose che sono soggette all'uomo; la prudenza è l'amore che discerne bene le cose da cui è aiutato ad andare a Dio da quelle da cui può essere impedito (I,xv,25) [4].

Il libro II del *De moribus* ha una struttura in parte parallela a quella del libro I. Anch'esso comincia con un discorso di tipo puramente razionale, che sviluppa sul piano metafisico la nozione di bene supremo introdotta nel libro I. Poiché tale bene coincide con Dio, come si è visto, ne segue che il male non è una natura, contrariamente a quanto i manichei affermano. Il bene supremo, infatti, è tale che nulla sia migliore o superiore rispetto ad esso. Esso quindi "è" in grado massimo, il che vuol dire che è sempre nello stesso modo, sottratto alla corruzione, al mutamento e al tempo. Dio, che è il bene supremo, è dunque questo essere permanente e inalterabile, l'essere che più di tutti merita questo

3. Cfr. ad es. il cap. 28 del *Didaskalikos* di Alcinoo, o il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio (II,xxiii,252-253).

4. Cfr. più in dettaglio xix,35-xxv,46.

nome, e in quanto tale non ha contrario, perché solo il non-essere è contrario all'essere [5].

Ai manichei, che domandano insistentemente da dove venga il male, Agostino, con una mossa dialettica che già Plotino aveva compiuto (cfr. *Enneades*, I 8 [51], 1.1-4) pone una domanda logicamente prioritaria: che cos'è il male? Se essi rispondono che per ciascun genere di cose il male, come appare evidente, è ciò che va contro la rispettiva natura, allora sono costretti a riconoscere che il male non è una natura, proprio perché non può essere natura ciò che si contrappone alla natura. Ciò che è contro la natura di una cosa, tende a far sì che quella cosa non sia più quel che è, dal momento che la natura stessa è ciò che si comprende essere qualcosa nel suo genere (*id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*). Il male di una cosa è allora lo "staccarsi dall'essenza" (*deficere ab essentia* [6]) e il tendere al non-essere. La "stirpe del male" (*gens mali*) sarebbe il male supremo, il principio eternamente opposto a Dio secondo i manichei, solo in quanto toglierebbe completamente l'essere a sé stessa; ma in questo modo non potrebbe esistere né durare perennemente, come invece pretendono i manichei. Al contrario, la dottrina cattolica, affermando che Dio è l'autore di tutte le nature o sostanze, insegna che Dio non è l'autore del male, perché la causa dell'essere delle cose non può essere la causa della loro tendenza al non-essere.

I manichei potrebbero anche rispondere – e non direbbero il falso – che il male è ciò che nuoce. Ma nuocere equivale a priva-

5. Questo argomento si trova già in *imm. an.* xii,19 e risente probabilmente dell'influsso di Porfirio: cfr. G. Catapano, *Note al testo*, in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, p. 340, n. 207.

6. Agostino fa derivare il termine *essentia*, sconosciuto agli antichi scrittori latini, da *esse*, allo stesso modo in cui *sapientia* deriva da *sapere* e *scientia* da *scire* (cfr. *trin.* v,ii,3; *civ.* XII,2). *Essentia*, in questo senso, dovrebbe significare la condizione posseduta da chi è in quanto è, così come la sapienza è la condizione di chi *sapit* in quanto *sapit* e la scienza la condizione di chi *scit* in quanto *scit*. "Staccarsi dall'essenza" in *mor.* II,ii,2 sembrerebbe dunque voler dire allontanarsi dalla pienezza del proprio essere. In un'altra accezione, invece, *essentia* designa la cosa stessa che possiede la condizione di essere, ed è sinonimo di *substantia* o *natura* nel senso di "cosa esistente", "ente di un certo tipo" È in questa seconda accezione che Dio viene designato come "essenza suprema", che sta al vertice di una scala di essenze, cioè di cose, alle quali egli conferisce l'essere in gradi diversi (cfr. *imm. an.* xi,18-xii,19; *civ.* XII,2). Sulla terminologia ontologica di Agostino, cfr. la letteratura citata in Catapano, *Note al testo*, cit., p. 340, n. 205.

re di un bene, e allora il male non può esistere nella realtà così come essa è concepita dai manichei, perché nessuno dei due regni che essi pongono può essere privato di un bene: non il regno della Luce, perché esso, in quanto coincide con Dio ossia con il bene supremo, è inviolabile, e neppure il regno delle Tenebre, perché esso non possiede alcun bene. La *catholica disciplina*, invece, distinguendo il bene supremo che è tale per sé stesso dai beni creati che sono buoni per partecipazione, rende ragione della possibilità del male come nocumento: ciò a cui si può nuocere sono appunto le creature, la cui bontà, essendo stata ricevuta (da Dio), non appartiene loro essenzialmente e quindi può esser loro sottratta.

Se poi i manichei risponderanno che il male è corruzione[7], allora dovranno ammettere sia che il male non è una sostanza, perché la corruzione esiste solo in una sostanza che viene corrotta; sia che la "stirpe delle Tenebre" di cui parlano è incorruttibile, perché essi la vogliono mancante di ogni bene, e la corruzione è sottrazione di bene. La corruzione, inoltre, è perversione, e la perversione è privazione di ordine; ma l'ordine riconduce le parti degli esseri composti a unità e quindi all'essere, poiché «essere non è che essere uno, pertanto ciascuna cosa è nella misura in cui raggiunge l'unità» (II,vi,8); dunque ciò che viene corrotto tende al non-essere. Ciò conferma quanto si è detto sopra, cioè che Dio, autore dell'essere delle cose, non è l'autore del male, dato che il male è corruzione e la corruzione è allontanamento dall'essenza.

Alla stessa conclusione porta la confutazione dell'ultima risposta possibile da parte dei manichei, secondo la quale male è ad esempio il veleno di uno scorpione. Esso è male solo relativamente all'uomo, ma non per lo scorpione stesso, il quale anzi subirebbe un danno se ne fosse privato, il che vuol dire che per lo scorpione il veleno è un bene. Il male non sta perciò nella cosa in sé, ma nella sua mancanza di convenienza con altre cose. Tale *inconvenientia*, che spinge ciò che la subisce al non-essere, non può essere un'*essentia*, e quindi non può provenire da Dio, *auctor essentiae*.

7. Sul concetto di *corruptio* nei trattati di Agostino contro il manicheismo, cfr. F. De Capitani, Corruptio *negli scritti antimanichei di S. Agostino*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

Il resto del *De moribus Manichaeorum* è dedicato alla critica dei tre "sigilli" (*signacula*) dell'ascetismo manicheo: il sigillo della bocca, il sigillo delle mani e il sigillo del seno. In questo contesto Agostino utilizza un argomento che avrà un peso crescente nelle sue opere antimanichee successive. I manichei, considerando l'anima come parte di Dio, attribuiscono le sue imperfezioni, di cui la più grave è la vulnerabilità morale, a Dio stesso. D'altra parte, se essi riconoscono che Dio è inviolabile, allora il loro mito cosmogonico viene a crollare: il mondo, secondo loro, è nato dalla reazione di Dio all'assalto della "stirpe delle Tenebre", ma un Dio incorruttibile non avrebbe avuto bisogno di difendersi [8].

La seconda opera che Agostino indirizzò esplicitamente contro i manichei è il *De Genesi contra* o *adversus Manichaeos* (*La Genesi contro i manichei*), in due libri. Stando alle *Retractationes* (I,x[ix],1), essa fu scritta quando Agostino si era ormai stabilito in Africa, ma anteriormente al *De musica* e al *De magistro*. Egli era mosso da un intento apologetico, prima ancora che polemico: difendere la Legge antica, cioè l'Antico Testamento, dalle critiche manichee, e rendere evidente, agli occhi del lettori meno istruiti, il carattere capzioso e infondato di queste ultime. Taluni cristiani infatti avevano fatto notare ad Agostino che i suoi precedenti scritti antimanichei (verosimilmente il *De moribus* [9], ma forse anche alcune parti di dialoghi come il *De libero arbitrio*) o non erano compresi affatto o erano capiti con difficoltà dalle persone prive di particolari competenze nelle discipline liberali, che erano anche quelle più a rischio di rimanere vittime della propaganda dei manichei.

Il libro I replica alla critiche rivolte dai manichei al primo racconto biblico della creazione (*Gen* 1,1-2,3). Già le parole iniziali del testo, *Nel principio Dio fece il cielo e la terra*, sono oggetto di una discussione ricca di implicazioni filosofiche, che Agostino riprenderà in opere successive e più famose [10]. I manichei infatti sollevavano la seguente obiezione: «Se Dio fece il cielo e la terra in un qualche momento temporale iniziale (*in princi-*

8. Nelle *Confessiones* (VII,ii,3) Agostino ci informa che questa cruciale obiezione si deve all'acume del suo amico Nebridio.

9. La versione di quest'opera che è giunta sino a noi sembra però presupporre a sua volta la composizione del *De Genesi contra Manichaeos*: cfr. *mor.* I,i,1 e, per il problema della cronologia delle due opere, le osservazioni di M. Dulaey, *Introduction*, in BA 50 (2004), pp. 15-8.

10. Cfr. *infra*, pp. 135-8.

pio aliquo temporis), che cosa faceva prima di fare il cielo e la terra? E perché all'improvviso gli piacque fare ciò che non aveva mai fatto prima per tempi eterni?» (*Gn. adv. Man.* I,ii,3). Agostino risponde che il "principio" nel quale Dio ha fatto il cielo e la terra non è un *principium temporis*, ma è Cristo, il Verbo per mezzo del quale e nel quale sono state fatte tutte le cose [11]; tuttavia, anche credendo che Dio abbia fatto il cielo e la terra al principio del tempo, occorre capire che prima di questo principio il tempo non esisteva, poiché Dio ha fatto anche i tempi, e il tempo ha cominciato ad esistere insieme con il cielo e la terra. Chiedere perché a Dio "all'improvviso" piacque creare, come se vi fosse stato un tempo anteriore alla creazione, non ha quindi senso. Se poi si toglie alla domanda l'espressione "all'improvviso", e si cerca quindi la causa della creazione, tale causa va riposta nella volontà di Dio, la quale non ha altra causa che sé stessa, altrimenti esisterebbe qualcosa di più grande della volontà divina.

Le restanti critiche dei manichei al racconto del "primo giorno" della creazione dipendono, secondo Agostino, dall'incomprensione delle parole «il cielo e la terra». Esse non designano il cielo e la terra che noi vediamo, bensì la loro materia ancora disordinata e informe (*materia confusa et informis*), il *chaos* dei Greci, che nel testo biblico è indicato anche dai termini «terra invisibile e in disordine», «tenebre sopra l'abisso», «acqua». Anche questa materia, dalla quale sono state formate tutte le cose, è stata fatta, creata assolutamente dal nulla (*de omnino nihilo*), il che differenzia nettamente l'operato di Dio onnipotente da quello degli artigiani umani.

La difesa del racconto del sesto giorno, quello della creazione dell'uomo, dall'accusa di antropomorfismo risente della lezione di Ambrogio [12]: l'uomo è detto creato a immagine e somiglianza di Dio non per il corpo, ma per il potere che lo rende superiore agli altri animali, cioè l'intelletto; l'"uomo" in questione è dunque l'uomo interiore. Egli non ha perso tale potere neppure dopo il peccato, benché la mortalità a cui è stato condannato lo esponga all'aggressione, talvolta letale, delle bestie. Quanto alla presenza di animali dannosi e pericolosi, oppure apparentemente

11. Agostino allude sicuramente a *Gv* 1,1-3 e probabilmente anche a *Ef* 1,10, due testi che anche i manichei accettavano: cfr. *s.* 1,1-4.

12. Cfr. M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389*, in RÉAug, 48, 2002, pp. 276-85.

inutili, essa ha una sua ragion d'essere, anche se a noi sconosciuta, nell'universo creato da Dio: sono come gli strumenti nell'officina di un artigiano, di cui un incompetente ignora l'utilità e con i quali può farsi male.

Un'ampia sezione alla fine del libro I è riservata alla corretta interpretazione del "riposo" di Dio nel settimo giorno. Secondo una figura retorica comune nel linguaggio delle Scritture, "riposare" qui significa "far riposare": Dio farà riposare in lui coloro che hanno compiuto opere buone. Il testo biblico attribuisce a Dio l'atto di riposare perché le opere buone degli uomini sono da attribuire in ultima analisi a Dio, che le rende possibili. In tale contesto, Agostino fa corrispondere ai sei giorni della creazione sei età che scandiscono il progresso spirituale dell'uomo, inteso sia come genere umano sia come singolo individuo.

Il libro II del *De Genesi contra Manichaeos* si riferisce al secondo racconto della creazione e alla narrazione della "caduta" dei progenitori (*Gen* 2,4a-3,24). Nel testo della *Genesi* Agostino distingue due aspetti: la storia (*historia*), secondo la quale sono narrati gli eventi passati (*facta*), e la profezia (*prophetia*), secondo la quale sono preannunciati gli eventi futuri (*futura*). La prima è presa in considerazione da II,iii,4 a II,xxiii,36, la seconda da II, xxiv,37 a II,xxvii,41. Entrambe sono suscettibili di due letture differenti, a seconda che si intenda quanto dice il testo in maniera letterale (*secundum litteram*) oppure in maniera figurata (*figurate*). Il passaggio dal senso letterale a quello figurato, da compiersi sotto la guida dell'«autorità apostolica» (ossia del Nuovo Testamento e in generale della fede cattolica), diventa necessario qualora l'interpretazione letterale impedisca di pensare «in modo devoto e degno di Dio (*pie et digne deo*)». Gli esempi fatti da Agostino mostrano tuttavia che la presenza di un senso figurato [13] non implica l'inaccettabilità del senso letterale, e che anche il senso letterale può veicolare un significato che va oltre il fatto puro e semplice. Il senso figurato, infatti, può appartenere agli eventi stessi, che Dio può aver compiuto in un certo modo – indicato dal senso letterale del testo – per significare realtà nascoste di ordine spirituale. Soprattutto, non bisogna confondere il senso figurato con il significato profetico e il senso letterale con

13. La cui esposizione nel *De Genesi contra Manichaeos* viene privilegiata, come l'autore stesso riconoscerà circa un quarto di secolo più tardi in *Gn. litt.* VIII,ii,5.

quello storico. Il serpente tentatore, ad esempio, è una *figura* di significato sia storico che profetico: storicamente significa il diavolo, profeticamente significa gli eretici e specialmente i manichei [14].

Il senso figurato messo in luce da Agostino riguarda prevalentemente l'anima umana. Prima del peccato, essa era istruita in maniera diretta e interiore dalla Verità divina; ora invece essa abbisogna della mediazione di parole umane, quelle delle Scritture. Non è chiaro se l'anima sia stata creata prima o contemporaneamente alla sua "insufflazione" nelle narici del primo uomo, secondo il racconto di *Gen* 2,7; di certo essa non è della stessa natura di Dio, perché è mutevole. Essa è stata dotata di una natura intermedia, collocata tra Dio e i corpi; il suo peccato, sia in origine sia adesso, consiste nel volersi mettere al posto di Dio o nel cedere ai piaceri corporei. Da questo punto di vista, il serpente, Eva e Adamo raffigurano rispettivamente il diavolo, la parte irrazionale dell'anima e quella razionale. Con il loro peccato, i progenitori persero il paradiso, cioè la felicità spirituale nell'adesione alla Verità divina con le virtù cardinali simboleggiate dai quattro fiumi dell'Eden, e decaddero nella condizione di mortalità del corpo propria di questa vita. L'attuale *mortalitas* è dunque *poenalis*, un castigo «che abbiamo meritato peccando» (II,XXVI,38). I mali della condizione umana attuale, non appartenendo alla natura ma al castigo, non vanno attribuiti alla "stirpe delle Tenebre", ma al giudizio divino.

Antimanicheo è anche l'ultimo scritto che Agostino compose da laico, il trattato *De vera religione* (*La vera religione*), che insieme verosimilmente ai due libri del *De moribus* e agli altri due del *De Genesi contra Manichaeos* costituiva, già agli occhi del contemporaneo Paolino di Nola, un "pentateuco" contro il manicheismo (cfr. *ep.* 25,2). Ancora una volta, non si tratta, secondo le dichiarazioni stesse dell'autore (*vera rel.* IX,16-17), di un attacco sferrato contro l'"eresia" dei manichei, ma di una difesa della *fides catholica* dalle loro critiche. L'opera è indirizzata a Romaniano, il benefattore al quale era stato dedicato il *Contra Academicos*, e adempie la promessa, fatta in quel primo dialogo (*Acad.* II,III,8), di estirpare dall'animo di Romaniano, per mezzo di una

14. Per la distinzione tra i sensi della Scrittura nel *De Genesi contra Manichaeos*, cfr. Dulaey, *Introduction*, cit., pp. 40-50.

discussione sulla *religio*, le tracce residue della *superstitio* nella quale Agostino stesso l'aveva trascinato (cfr. *Acad.* 1,i,3).

Il tema di fondo è dunque quello della *religio* contrapposta alla *superstitio*, della vera religione antitetica a quella falsa. La *vera religio* è subito definita come quella «con la quale l'unico Dio è adorato e con devozione purissima riconosciuto come il principio di tutte le nature, dal quale l'universo è iniziato, terminato e conservato» (i,1). Tale *religio* non si può trovare presso i filosofi pagani, neppure tra quelli che, come Socrate e Platone, intuirono l'esistenza di un supremo principio del tutto, perché essi praticavano gli stessi riti idolatrici del popolo, pur avendo un diverso concetto del divino. La coerenza fra dottrina e culto è dimostrata invece dalla *christiana disciplina*, che esclude gli eretici dalla partecipazione ai sacramenti. «Così infatti si crede e si insegna – e ciò è il punto capitale della salvezza umana – non essere altra la filosofia, cioè il desiderio della sapienza, e altra la religione» (v,8). L'incoerenza dei filosofi era dovuta alla loro incapacità di convertire le masse al «vero culto del vero Dio», culto che implica il distacco intellettuale e morale dal sensibile. La conversione dei popoli è però avvenuta con il cristianesimo, segno dell'autorità divina di Cristo che Platone stesso avrebbe riconosciuto, se ne avesse visto gli effetti. Per questo la maggior parte dei platonici "dei nostri tempi", scrive Agostino, sono diventati cristiani, e se gli altri non li hanno seguiti è stato solo per superbia ed invidia.

Dopo i filosofi, ma più sbrigativamente, Agostino esclude che la *religio* possa trovarsi negli eretici, negli scismatici e oramai nei giudei, e conclude che essa va cercata «soltanto presso coloro che sono chiamati cristiani cattolici o ortodossi» (v,9). La Chiesa cattolica, tuttavia, si serve, per il proprio profitto e per la loro correzione, anche di tutti coloro che errano in materia di religione. Agostino stesso perciò si servirà dell'eresia, e specialmente di quella manichea di cui ha avuto esperienza personale, per mettere in risalto l'insegnamento cattolico. Una sezione del trattato, che va da xi,21 a xxiii,44, espone la dottrina cristiana del male in opposizione al dualismo manicheo. Rispetto alle sezioni analoghe delle opere che già abbiamo incontrato, si nota qui una maggiore attenzione al tema della provvidenza, intesa non soltanto come principio ordinatore della realtà pur segnata dalla corruzione, ma anche come intervento salvifico di Dio nella storia umana (*tempo-*

ralis dispensatio), che tocca il suo vertice nell'Incarnazione del Verbo.

Dalla caduta del peccato si passa così alla possibilità di rialzarsi offerta dall'alto, dalla malattia dell'anima (causa della corruzione anche del corpo) alla *medicina* provvidenziale, dall'uomo vecchio all'uomo nuovo [15]. La logica di questo processo di guarigione e rinnovamento è riassunta in una frase: «ci si deve sforzare di rialzarsi lì dove si è caduti» (xxiv,45). Poiché il peccato è consistito nello scendere verso le cose temporali amandole più di quelle eterne, il ritorno all'eterno dovrà cominciare nel tempo, credendo a un'autorità, per risalire dagli aspetti amabili delle cose visibili alla conoscenza di quelle invisibili, comprendendo mediante la ragione. L'autorità è quella della *historia* e della *prophetia* contenute nelle Scritture, le quali attestano ciò che Dio ha fatto e fa nei confronti del genere umano. Lo spazio maggiore è però riservato da Agostino al percorso della ragione, che viene descritto da xxvii,52 in poi: una sezione che va letta in parallelo con la dimostrazione dell'esistenza di Dio fornita nel *De libero arbitrio* [16] e che manifesta un evidente debito nei riguardi del neoplatonismo, ripensato in accordo con il dogma niceno della Trinità. Se ci si innalza dalle cose sensibili alla ragione che le giudica, ci si accorgerà che questa basa i propri giudizi su leggi immutabili e dunque superiori alla mente umana, e in ultima analisi su un'unità assolutamente semplice che è Dio stesso. I corpi possiedono un'unità imperfetta, che imita l'Uno supremo senza poterlo raggiungere e perciò può essere ingannevole; ciò significa che la verità consiste invece nella perfetta somiglianza con l'Uno, e questa verità è il Verbo.

Il precetto di partire da dove si è caduti viene infine applicato alle tre forme possibili di amore peccaminoso del mondo, distinte secondo un versetto della *Prima lettera di Giovanni* (2,16): la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e l'ambizione mondana (*ambitio saeculi* [17]), interpretate da Agostino come corrispondenti ai vizi della lussuria, della curiosità e della

15. L'immagine dei due uomini è presa da alcuni versetti paolini: *Rm* 6,6; *1 Cor* 15,47-49; *2 Cor* 4,16; *Ef* 2,15; 4,22-24; *Col* 3,9-10.

16. Cfr. *supra*, pp. 50-1.

17. Così la versione latina utilizzata da Agostino traduceva il greco *alazoneia tou biou*, che letteralmente significa "l'ostentazione della vita"

superbia [18]. L'analisi di ciò che rende amabili gli oggetti del desiderio di questi tre vizi può far ricordare all'anima la Bellezza originaria che essa ha abbandonato. Il caso del piacere corporeo è quello per il quale Agostino scrive una delle sue frasi più famose. Il passo si trova in xxxix,72:

Cerca che cosa ci avvinca nel piacere del corpo, non troverai nient'altro che l'accordo (*convenientiam*): difatti se le cose che oppongono resistenza generano dolore, quelle che si accordano generano piacere. Riconosci quindi quale sia l'accordo supremo. Non andare fuori, ritorna in te stesso. La verità abita nell'uomo interiore (*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*). E se avrai trovato mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Ma ricorda, quando ti trascendi, che stai trascendendo un'anima che ragiona. Tendi dunque lì donde si accende il lume stesso della ragione. Dove giunge infatti ogni buon ragionatore, se non alla verità? Poiché non è certo la verità che, ragionando, giunge a se stessa, ma proprio essa è ciò che cercano di raggiungere quelli che ragionano, vedi lì un accordo di cui non può esistere uno superiore, e tu stesso accordati con esso.

L'esistenza di questa verità interiore e nello stesso tempo trascendente è indubitabile: chi ne dubita, se capisce di dubitare è certo almeno di un fatto vero, ossia che egli dubita, ma nessuna cosa vera è tale se non per la verità. Così la piacevolezza delle cose sensibili conduce, se ben compresa, alla bellezza intelligibile della verità. Un discorso analogo viene poi svolto per il desiderio di potere e di sapere.

L'essenza della *religio* consiste dunque, per il "primo" Agostino, nel *religare* l'uomo a Dio (cfr. lv,113 e *an. quant.* xxxvi,80) percorrendo in senso inverso, dall'esteriore all'interiore e dall'interiore al trascendente, la traiettoria di caduta che l'anima ha compiuto scendendo da Dio a sé stessa e da sé stessa ai beni sensibili. La struttura medesima delle cose del mondo, e persino dei vizi con cui ci si attacca ad esse, indica l'esigenza del loro superamento; eppure, a causa del peccato, è stato necessario l'intervento provvidenziale di Dio nella storia per suscitare autorevolmente in moltitudini di uomini e donne la consapevolezza della propria natura originaria e la fede nella trascendenza del Creatore. «Tale è ai nostri tempi la religione cristiana; conoscerla e seguirla è salvezza assolutamente sicura e certa» (x,19). La salvez-

18. Cfr. rispettivamente xxxix,72-xlv,83, xlix,94-lii,101 e xlv,84-xlviii,93.

za sta nella *regressio* dalle cose temporali a quelle eterne, e il cristianesimo [19] è la forma storica di *religio* in cui essa diventa universalmente praticabile.

La continuazione della polemica negli anni del presbiterato (391-395)

Agostino non divenne sacerdote della Chiesa cattolica di sua volontà. In un discorso pronunciato pochi anni prima di morire, egli avrebbe ricordato così le circostanze di quel lontano e inaspettato evento, avvenuto all'inizio del 391:

> Io [...] venni da giovane in codesta città [Ippona]: molti di voi lo sanno. Cercavo dove fondare un monastero, e vivere con i miei fratelli. [...] Venni in codesta città per vedere un amico, che ritenevo di poter guadagnare a Dio, affinché fosse con noi nel monastero; ero, per così dire, sicuro [di non correre il pericolo di essere ordinato vescovo], poiché il luogo aveva [già] un vescovo. Afferrato, fui fatto presbitero (*s.* 355,2) [20].

Il brusco ingresso nell'ordine sacro non costrinse tuttavia Agostino ad archiviare i suoi progetti di vita monastica. Il vescovo Valerio gli fece dono di un terreno cinto da un muro (*hortus*), dove sorse un monastero; lì Agostino incominciò a vivere con altri "servi di Dio" seguendo la regola della prima comunità apostolica e praticando la comunione dei beni. Anche la sua attività letteraria proseguì, nell'immediato, senza apparente soluzione di continuità, avanzando sulla linea del confronto polemico/apologetico con il manicheismo. La prima opera di Agostino presbitero è infatti il *De utilitate credendi* (*L'utilità del credere*), un trattato indirizzato a un amico ancora manicheo, Onorato: non un eretico, cioè uno che genera o segue false e nuove opinioni per proprio tornaconto, ma uno che «crede agli eretici» in buona fede (cfr. *util. cred.* i,1). L'accusa anticattolica che Agostino intende respingere in questo scritto riguarda il rapporto tra fede e ragio-

19. Nelle *Retractationes* (I,xiii,3) Agostino preciserà che la *vera religio* esisteva ancor prima della venuta di Cristo "nella carne", e addirittura fin dall'inizio del genere umano.

20. Possidio riferisce il fatto con maggiori dettagli: cfr. *Vita Augustini*, iv,1-2.

ne: contrapponendosi alla Chiesa, che chiedeva anzitutto di credere per poter poi comprendere, i manichei promettevano di condurre a Dio e alla verità con la ragione pura e semplice (*mera et simplici ratione*), mettendo da parte l'autorità. Fu questa promessa, dichiara Agostino, ad attrarlo nel manicheismo, e fu il suo mancato mantenimento che lo frenò dal progredire in esso oltre il livello di uditore [21].

La prima sezione del *De utilitate credendi*, dopo i paragrafi introduttivi, riguarda l'interpretazione dell'Antico Testamento in generale e contiene osservazioni ermeneutiche non prive di interesse, come la distinzione tra quattro modi di trasmissione dell'Antico Testamento (storia, eziologia, analogia, allegoria) [22] e un'anticipazione dell'odierno principio di "carità interpretativa" (ii,4-vi,13). Una seconda sezione (vii,14-viii,20), che si conclude con un racconto autobiografico, sviluppa un concetto affine alla tematica del *De vera religione*: chi cerca senza pregiudizi quale sia la *vera religio* deve rivolgersi anzitutto alla Chiesa cattolica.

Con il paragrafo 21 viene finalmente affrontato il tema annunciato all'inizio, dal quale deriva anche il titolo dell'opera: l'utilità del credere. Credere prima di comprendere appartiene alla logica stessa della *religio*. Intanto, non è vero che credere sia un atto vizioso: il vizio è la credulità, ma il credulone è ben diverso dal credente. È poi naturale che, a una persona che si accosta a una religione per essere iniziata ad essa, non si svelino immediatamente i misteri: quella persona potrebbe non essere degna o sufficientemente preparata, e anche se lo fosse sarebbe opportuno farla attendere per non creare false aspettative in chi invece non lo è. L'atto di credere va distinto sia dal comprendere (*intellegere*) che dal supporre (*opinari*). Comprendere una cosa vuol dire "vederla" con la mente grazie a una ragione certa. La differenza tra credere e supporre consiste nel fatto che chi suppone ritiene di sapere quel che non sa, mentre chi crede senza comprendere sa di non sapere quel che crede. Di un fatto storico del lontano passato (ad esempio il comportamento di Cicerone durante la congiura di Catilina) noi non possiamo avere la com-

21. Gli uditori erano il livello più basso della gerarchia manichea. Il loro compito principale era procurare il cibo agli eletti, i quali, digerendolo, avrebbero liberato le particelle di luce in esso imprigionate.

22. Cfr. la nota 2 al CAP. 3.

prensione, nel senso della sua evidente dimostrazione razionale, perciò sbagliamo, cadendo in una supposizione, se pensiamo di "saperlo" in questo senso; possiamo però credere che quel fatto sia accaduto, basandoci su una fonte autorevole ed essendo consapevoli che esso sfugge alla nostra "scienza" nell'accezione più rigorosa del termine.

Ciò che comprendiamo, lo dobbiamo alla ragione; ciò che crediamo, all'autorità; ciò che supponiamo, all'errore. Ma ogni persona che comprende, anche crede, e crede anche ogni persona che suppone; non ogni persona che crede comprende; nessuno che suppone comprende (xi,25).

Quando il credere è scevro di supposizioni, non può essere biasimato.

D'altra parte, che ne sarebbe dei rapporti sociali, se ci si rifiutasse di credere quel che non si sa? I figli sarebbero autorizzati a non ubbidire al padre e alla madre e a non ricambiare il loro affetto, per il motivo che non possono avere la prova razionale che essi siano i loro veri genitori. In materia di religione, la ricerca stessa della *vera religio* diventerebbe insensata, se non si credesse previamente che Dio esiste e aiuta chi lo cerca; per non parlare del fatto che, se non si dovesse credere a nulla, allora non bisognerebbe credere neppure a chi vieta di credere, e quindi non bisognerebbe rivolgersi nemmeno ai manichei. Infine,

che tu voglia vedere il vero per purificare l'animo, quando invece l'animo viene purificato perché tu veda, è di certo un controsenso e un mettere prima quel che vien dopo. All'uomo, dunque, non capace di contemplare il vero, viene in soccorso l'autorità, perché diventi idoneo a tale contemplazione e si lasci purificare (xvi,34).

L'*auctoritas* si dimostra valida con i miracoli e con il gran numero di coloro che la seguono: segni, questi, che per Agostino naturalmente si trovano nella Chiesa cattolica.

Onorato non era l'unico ex compagno di manicheismo che ora Agostino voleva unito a sé nella religione cattolica. Le battute conclusive del trattato *De duabus animabus* (*Le due anime*), collocato dalle *Retractationes* subito dopo il *De utilitate credendi*, fanno riferimento a dei *familiarissimi*, che erano vissuti in pieno accordo con Agostino sin dalla fanciullezza: amici che, a quanto

pare, come lui erano stati educati nella *religio verissima* (cfr. *duab. an.* i,1) e se ne erano poi distaccati per abbracciare idee manichee, ma non l'avevano seguito nel suo ritorno finale al cattolicesimo. Mirando probabilmente alla conversione di questi vecchi amici, Agostino spiega che cosa avrebbe potuto e dovuto replicare ai manichei all'epoca in cui fu attratto dalla loro predicazione.

Tra le varie dottrine degli avversari, ne viene scelta una, la cui confutazione, secondo Agostino, fa crollare l'intera visione del mondo manichea. Si tratta della dottrina delle due anime, che viene così formulata:

> Dicono che ci sono due generi di anime: uno buono, il quale è uscito da Dio (*ex deo sit*) in modo tale che non viene detto esser stato fatto da lui da qualche materia o dal nulla, ma esser proceduto completamente dalla sostanza di Dio come una sua parte; l'altro invece cattivo, il quale essi credono, e raccomandano doversi credere, che non appartenga a Dio proprio da nessun punto di vista. E perciò essi predicano che il primo è il bene supremo, mentre il secondo è il male supremo, e che codesti due generi, un tempo separati, ora sono stati mescolati (xii,16).

Una prima obiezione che Agostino avrebbe potuto fare sin da giovane a questa dottrina si basa sulla distinzione gerarchica tra sensibile e intelligibile. Poiché l'intelligenza vale più dei sensi corporei, anche ciò che si conosce con essa ha più valore di ciò che viene percepito sensibilmente; ma l'anima si conosce con l'intelligenza; dunque l'anima, fosse anche quella di una mosca, vale di più di ogni realtà sensibile, anche di quella che è considerata la migliore, cioè la luce. I manichei, che venerano come divina la luce visibile, se fossero coerenti e ragionevoli dovrebbero tributare un onore ancor più grande all'anima viziosa, in quanto è pur sempre un'anima.

Questo primo argomento porta a riconoscere che tutte le anime hanno Dio per autore. Tale conclusione però presta il fianco a un'obiezione di cui i manichei si fanno forti: se le anime peccatrici sono autrici dei peccati, e Dio è autore delle anime peccatrici, allora come negare che Dio sia autore dei peccati? Il problema è lo stesso da cui muove il *De libero arbitrio* (cfr. p. 48) e la risposta, come in quel dialogo, passa attraverso l'analisi delle nozioni di volontà e peccato. La volontà viene definita come «il movimento dell'animo, senza che nessuno lo costringa, finalizzato

vuoi a non perdere, vuoi a ottenere qualcosa (*animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*)» (x,14), mentre il peccato viene definito come «la volontà di mantenere o di conseguire ciò che la giustizia vieta, e da cui ci si può liberamente astenere (*voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere*)» (xi,15)[23]. Poste queste definizioni, la cui evidenza per Agostino è accessibile a chiunque, ne consegue innanzitutto che non può esistere un genere di anime intrinsecamente malvagie. Infatti, per essere malvagi bisogna peccare, e per peccare bisogna essere dotati di volontà; perciò si può essere malvagi solo per volontà e non per natura. La volontà, inoltre, si dirige sempre verso qualcosa da conservare o acquisire, e quindi verso qualcosa che è considerato un bene. Ma da dove sarebbe potuta derivare alle anime malvagie la scienza o l'opinione del bene, se in esse, in quanto male supremo, non poteva esserci alcun bene? E come avrebbe potuto esistere in loro la conoscenza del bene, che è a sua volta un bene? Dunque il genere delle anime malvagie non esiste. I manichei ammettono però che i peccati esistono, e quindi dovranno attribuirli al genere delle anime buone, magari dicendo che vi sono costrette dalla mescolanza con il male. Ma se sono costrette senza poter resistere, allora non peccano; se invece hanno il potere di resistere e acconsentono a peccare di propria volontà, allora non si può dire che costituiscano il bene supremo!

L'esperienza psicologica della deliberazione, nella quale l'assenso oscilla tra il bene e il male, non è affatto una prova dell'esistenza di due generi di anime, ma può essere piuttosto ritenuta il segno di un'unica anima che con la sua libera volontà può rivolgersi ai beni superiori, intelligibili, oppure a quelli inferiori, sensibili. Anche se ammettessimo in noi un'altra anima incline alle cose sensibili, non ne seguirebbe che si tratti di un'anima malvagia per natura. Nel *De duabus animabus*, quindi, Agostino si limita a rilevare che, rispetto a ciò che avviene nell'atto di deliberare, l'ipotesi delle due anime non è l'unica possibile; nelle

23. Cfr. la definizione pressoché identica di peccato nel coevo *De Genesi ad litteram liber imperfectus*: «Il peccato non è se non il malvagio assenso della libera volontà, quando ci incliniamo verso le cose che la giustizia vieta, e da cui ci si può liberamente astenere; cioè esso sta non nelle cose stesse, ma nel loro uso non legittimo» (i,3).

Confessiones (VIII,X,22-24), invece, fornirà degli argomenti per mostrare che essa è falsa [24].

A Ippona Agostino poteva percepire da vicino il pericolo del manicheismo. Possidio, nel capitolo 6 della *Vita Augustini*, riferisce che la comunità dei seguaci di Mani era numerosa in città, tanto che ad Agostino giunse la richiesta, da parte sia di cittadini sia di stranieri non solo cattolici ma anche donatisti, di confrontarsi pubblicamente con un suo omologo manicheo, di nome Fortunato. Questi, sempre secondo Possidio, aveva conosciuto Agostino a Cartagine, quando tutti e due aderivano alla religione manichea. L'incontro si svolse il 28 e 29 agosto 392, presso i bagni di Sossio. Lo sappiamo perché la disputa fu registrata scrupolosamente da uno stenografo; il testo ci è pervenuto grazie al fatto che Agostino lo raccolse in un libro (gli *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, appunto) e gli dedicò un'apposita voce nelle *Retractationes* (I,16[15]). La *disputatio* è di carattere marcatamente razionale: il pubblico stesso pretendeva che i due contendenti procedessero con argomenti di ragione (*rationibus*) e non con citazioni dalle Scritture (cfr. *c. Fort.* 19). L'argomento avanzato da Agostino, il quale esordisce nella posizione di colui che, nel gioco dialettico, ha il ruolo di attaccare, è in sostanza uno solo, ed è quello, escogitato da Nebridio, che abbiamo visto formulato sin dal *De moribus Manichaeorum* [25]:

> Se Dio non poteva subire nulla dalla stirpe delle Tenebre, poiché egli è inviolabile, allora ci ha mandato quaggiù senza motivo, a subire noi le tribolazioni di quaggiù. Se invece poteva subire qualcosa, allora non è inviolabile, e voi ingannate coloro ai quali dite che Dio è inviolabile (7).

L'argomento viene ripetuto molte volte, perché la strategia difensiva di Fortunato è di eludere le domande di Agostino rispondendo con altre domande o dirottando la discussione su altri temi. Fortunato professa fermamente la sua fede nell'inviolabilità di Dio, ma l'unica risposta pertinente che alla fine riesce a dare è che Dio ha inviato le anime nella natura che gli è contraria, cioè nel male, per imporre a questa una misura. Agostino ha quindi buon gioco nel replicare che non si addice a Dio l'aver immerso

24. Cfr. *infra*, p. 129.
25. Cfr. *supra* la nota 8.

nei mali (fisici e morali) anime innocenti, tanto più che Dio non aveva alcun bisogno di difendersi. Alla *fides* manichea di Fortunato egli oppone la propria *fides catholica*, secondo la quale le miserie patite dagli uomini in questo mondo sono effetto del peccato liberamente commesso dal primo uomo.

In seguito alla discussione, Fortunato abbandonò Ippona. Sarebbero dovuti trascorrere ben dodici anni prima che Agostino tenesse un altro dibattito pubblico con un sostenitore del manicheismo [26]. Nel frattempo, egli prese a confutare scritti di autori manichei, a cominciare dalle *Disputationes* di Adimanto, un discepolo diretto di Mani [27], in cui si cercava di mostrare una serie di contraddizioni tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Agostino si propose di risolvere le presunte antitesi una ad una, ma, come dice egli stesso nelle *Retractationes* (I,xxii[xxi],1), alcune finirono per essere tralasciate, un po' a causa di impegni più urgenti, un po' per dimenticanza. In compenso, altre furono trattate due volte, perché la prima risposta era andata smarrita e poi fu ritrovata, ed altre ancora furono affrontate in determinate omelie (cfr. *s.* 1; 12; 50). Tra le ventotto antitesi discusse nel *Contra Adimantum* (*Contro Adimanto*), quella che occupa lo spazio maggiore riguarda l'opposizione tra il comando di sterminare gli avversari dato da Dio al popolo ebraico al momento di entrare nella terra promessa da un lato, e il precetto di amare i nemici dato da Gesù dall'altro (cfr. *c. Adim.*, cap. 17). I due ordini, secondo Agostino, non sono contraddittori, perché è possibile punire senza odio, anzi per amore, come accade ai padri che vogliono correggere i figli; e anche se un padre per amore non spingerà mai la punizione sino all'uccisione del figlio, Dio tuttavia può servirsi degli uomini per punire anche con la morte temporale «coloro che non vuole condannare insieme con il mondo».

Le opere del periodo episcopale

Ben cinque delle prime dieci opere composte da vescovo che Agostino rivede nelle *Retractationes* sono antimanichee. Di queste, le prime tre mirano a confutare testi autorevoli del manicheismo, uno opera dello stesso Mani e l'altro di quel vescovo Fausto

26. Cfr. *infra*, p. 81.
27. Secondo *c. Adim.* xii,2 e *c. adv. leg.* II,xii,41.

che in Africa passava per il più brillante difensore della sua religione e che per questo Agostino da manicheo aveva a lungo desiderato e finalmente ottenuto di incontrare [28]. Tali scritti non sopravvivono se non grazie alle citazioni che Agostino ne ha fatto per criticarli.

Nel caso del trattato *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (*Contro la Lettera del manicheo [= di Mani] che chiamano "del fondamento"*), risalente agli inizi del periodo episcopale, la scelta di portare la polemica sul terreno del confronto diretto con i libri degli avversari sembra dettata dalla volontà di ricondurre gli interlocutori alle radici del loro errore, per far sì che essi possano liberarsene più facilmente. Scopo dichiarato del *Contra epistulam Manichaei* è infatti la correzione (*correctio*) dei manichei, non il loro rovesciamento (*subversio*); una correzione non-violenta secondo l'indicazione che Paolo diede a Timoteo e indirettamente a ogni pastore nella Chiesa in 2 *Tm* 2,24-25. Tolta la pretesa di conoscere con certezza la verità – cosa possibile in questa vita solo a pochi spirituali e in minima parte –, Agostino ritiene di avere comunque dei buoni motivi per stare nella Chiesa cattolica [29]. Essi certamente cederebbero di fronte a una dimostrazione evidente e indubitabile di ciò che i manichei professano; i manichei promettono una tale dimostrazione, però non la forniscono né possono fornirla, come Agostino intende far vedere esaminando lo scritto di Mani.

La *Lettera del fondamento* – un testo di cui è certa l'autenticità ma non l'identificazione nell'elenco degli scritti di Mani di cui abbiamo notizia [30] – a giudizio di Agostino contiene quasi tutto ciò che i manichei credono; quando da manicheo lui e gli altri uditori la sentivano leggere, venivano detti "illuminati" Ad Ago-

28. Cfr. *conf.* V,iii,3; VI,10-VII,13.

29. «Mi tiene [nella Chiesa cattolica] l'accordo tra i popoli e le nazioni; mi tiene l'autorevolezza incominciata dai miracoli, alimentata dalla speranza, accresciuta dalla carità, rafforzata dall'antichità; mi tiene la successione dei sacerdoti dalla sede stessa dell'apostolo Pietro, a cui il Signore dopo la risurrezione affidò il compito di pascere le sue pecorelle, sino al presente episcopato; mi tiene infine lo stesso nome di Cattolica, che non senza ragione questa Chiesa soltanto, in mezzo a così tante eresie, ha ottenuto, al punto che, sebbene tutti gli eretici vogliano dirsi cattolici, nessun eretico, a un forestiero che gli domandasse dove ci si raduni alla Cattolica, oserebbe indicargli la propria basilica o la propria casa» (*c. ep. Man.* IV,5).

30. Cfr. F. Decret, *Introduzione generale*, in NBA 13/1 (1997), pp. XXXII-XXXIV.

stino basta analizzarne le righe iniziali per raggiungere il suo obiettivo [31]: mostrare che essa non solo non fa conoscere con certezza alcuna verità (prima parte del trattato agostiniano, da v,6 a xiv,18), ma anzi afferma cose insostenibili e false (seconda parte, da xv,19 a xliii,49). Da ciò risulta, per contrasto, la preferibilità della dottrina cattolica sia riguardo al rapporto tra credere e comprendere sia riguardo a Dio e il male. Ad esempio, la *Lettera* comincia con le parole «Il manicheo [Mani], apostolo di Gesù Cristo». Già questo incipit, ossia il fatto che Mani sia un apostolo di Cristo, è indimostrabile; i manichei cercano di difenderlo ricorrendo al Vangelo, ma questo significa presupporre la fede nel Vangelo stesso.

Se dunque tu trovassi qualcuno che ancora non crede al Vangelo, che gli faresti quando ti dice: "Non ci credo"? Quanto a me, io non crederei al Vangelo se non m'inducesse a farlo l'autorità della Chiesa cattolica. Ho dunque ubbidito ai cattolici quando mi dicevano: "Credi al Vangelo!"; perché non dovrei credere a loro quando mi dicono: "Non credere ai manichei!"? (*c. ep. Man.* v,6)

Passando dalle questioni di metodo a quelle di merito, la "spiegazione" manichea delle origini dell'universo (esposta nella *Lettera* come premessa dell'esatta comprensione della *nativitas* di Adamo ed Eva) secondo Agostino si rivela falsa almeno per due motivi: perché attribuisce a Dio un'estensione spaziale e perché fa del male una natura. Solo un Dio esteso nello spazio, infatti, può confinare con la Terra delle Tenebre nei termini descritti nella *Lettera*; termini non suscettibili di interpretazioni non letterali, dal momento che per i manichei Mani è stato l'ultimo maestro, colui che ha finalmente svelato le verità che gli antichi avevano espresso in maniera figurata. L'assurdità della concezione di Dio come una realtà estesa si capisce dal fatto che nemmeno l'anima, pur essendo inferiore a Dio in quanto mutevole, occupa un luogo fisico. Agostino lo dimostra analizzando le capacità psichiche di sentire, ricordare e comprendere (cfr. xvi-xviii,20); temi già presenti in scritti come il *De immortalitate animae* e il *De quantitate animae*, ma qui sviluppati con maggiore ampiezza e or-

31. Forse è questo, oltre alla mancanza di tempo, il motivo per cui Agostino non completò la confutazione di tutta la lettera, come probabilmente aveva progettato all'inizio (cfr. *c. ep. Man.* xliii,49; *retr.* II,2).

ganicità. Lo stesso può dirsi dei lunghi ragionamenti sulla non-sostanzialità del male in riferimento alla "stirpe delle Tenebre" del mito manicheo, dai quali emerge più chiaramente – rispetto per esempio al II libro del *De moribus* [32] – il nesso tra la corruttibilità intrinseca alle creature e la loro creazione dal nulla. Le nature corruttibili sono nature in quanto le ha create Dio, e sono corruttibili in quanto Dio le ha create dal nulla. La forma (*species*) di una cosa è infatti secondo natura, mentre la corruzione è contro natura. Ora, quanto più aumenta la forma di una cosa (ad esempio di un organismo vivente in crescita), tanto più quella cosa è, e quindi tanto più tende all'essere, mentre quanto più aumenta la corruzione di una cosa, tanto meno quella cosa è, e quindi tanto più tende al non-essere. Poiché l'essere assoluto è Dio e il non-essere assoluto è il nulla, si comprende che il principio dell'essere è Dio e il principio della corruzione è il nulla (cfr. xl,46).

Furono i confratelli di Agostino, stando alla sua testimonianza in *c. Faust.* I,i, a chiedergli di rispondere per iscritto al testo di Fausto, che a sua volta era stato concepito come una replica alle obiezioni dei «cristiani a metà», ossia dei cattolici così come li vedeva il vescovo manicheo. Si pensa che i *Capitula* di Fausto [33] fossero stati composti tra il 386 e il 390; i trentatré libri *Contra Faustum Manichaeum* (*Contro il manicheo Fausto*) risalgono, secondo le più recenti ipotesi di datazione, agli anni 400-402, se non addirittura 401-403 [34]. La loro lunghezza va da due capitoli (libri IV, VII-IX, XXIV, XXV, XXVII) ai novantotto del libro XXII. Con un metodo che riprenderà nell'ultimo suo lavoro, l'opera incompiuta contro Giuliano di Eclano, e che si ritrova anche nel secondo libro del *Contra litteras Petiliani* [35], Agostino costruisce un dialogo a distanza, presentando le citazioni dal testo di Fausto e le proprie confutazioni come se fossero gli interventi di due personaggi a confronto tra loro.

Oggetto principale delle *disputationes* (cfr. *retr.* II,vii,1) così ottenute è l'atteggiamento nei confronti delle Scritture: a Fausto

32. Cfr. *supra*, pp. 59-61.
33. Così li chiama Agostino alla fine del *Contra Faustum*, in XXXIII,9.
34. Cfr. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000, pp. 25-9.
35. Cfr. *infra*, pp. 149 e 241.

che – richiamandosi non a caso ad Adimanto [36] – rifiuta l'Antico Testamento e respinge alcune parti del Nuovo giudicandole interpolate, Agostino contrappone la difesa di entrambi i Testamenti nella loro interezza e la lettura del primo come prefigurazione profetica e mistica del secondo. Il vero Cristo per Agostino è quello che emerge dagli scritti neotestamentari integralmente presi e che era stato preannunciato non solo dalle parole dei patriarchi e dei profeti di Israele, ma anche dalle loro azioni e dagli eventi della storia del popolo eletto narrati nei testi sacri degli ebrei. Di conseguenza, l'autentica Chiesa non è la comunità manichea, che ha di Cristo e di Dio una visione distorta e contraddetta sia dall'autorità delle Scritture sia dalla ragione, ma quella cattolica, in cui la verità delle Scritture e di Cristo è custodita, tramandata e svelata.

Rispetto ai precedenti scritti antimanichei di Agostino – finalizzati, tranne il *Contra Adimantum*, a una confutazione razionale della visione del mondo manichea –, l'argomentazione del *Contra Faustum*, proprio in quanto centrata sulla difesa delle Scritture e dell'Incarnazione, a prima vista può apparire al lettore odierno meno provvista di valenze filosofiche e teoretiche. Esse però non mancano nemmeno in questo *grande opus*, come lo chiamano le *Retractationes* (II,vii,1). Lo si può vedere in tre esempi: I. le critiche alla nozione manichea di *Hyle* ("Materia" in greco) nel libro XX; II. le riflessioni etiche sviluppate nel lunghissimo libro XXII contro l'accusa di immoralità rivolta alle vite dei patriarchi ebrei così come vengono raccontate nell'Antico Testamento; III. le considerazioni del libro XXVI sul rapporto tra onnipotenza di Dio e corso della natura.

Soffermiamoci qui soltanto sul secondo esempio. Una delle ragioni per cui Fausto e i suoi correligionari non accettavano l'Antico Testamento era costituita da alcune azioni dei patriarchi e dei grandi personaggi della storia ebraica narrate in quei libri e ritenute immorali e scandalose [37]. La risposta di Agostino parte dalla definizione di peccato. Solo una volta chiarito che cosa sia peccato e che cosa non lo sia, sarà possibile giudicare adeguatamente le azioni dei "santi" di Israele che suscitano perplessità anche tra molti cristiani e cercare di capire per quale motivo, se davvero furono peccaminose, siano state raccontate nei testi sa-

36. Cfr. *c. Faust.* I,2 e cfr. *supra*, p. 75.
37. Cfr. *infra*, pp. 124-5.

cri. Ebbene, il peccato è «qualcosa di fatto, detto o desiderato in contrasto con la legge eterna (*factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam*)» (XXII,27). La legge eterna, poi, è «la ragione divina o la volontà di Dio che prescrive di conservare e vieta di perturbare l'ordine naturale (*ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*)» (*ibid.*). L'ordine naturale dell'uomo è quello in cui il corpo è sottoposto all'anima, le parti dell'anima prive di ragione sono sottoposte alla ragione, e la ragione attiva è sottoposta alla ragione contemplativa. La ragione contemplativa opera mediante la fede durante questa vita, e opererà mediante la visione (*species*) nella vita futura (il riferimento è a *2 Cor* 5,7). Nella vita presente, pertanto, l'ordine naturale dell'azione consiste nel sottomettersi alla fede, il che vuol dire frenare tutti i godimenti mortali e limitarli alla misura naturale anteponendo le cose migliori a quelle inferiori secondo un amore ordinato. Forte di queste premesse teoriche, Agostino difende il comportamento dei personaggi biblici posti sotto accusa, da Abramo a Osea, e quando lo trova realmente riprovevole, ne mette in luce il senso profetico.

Degna di nota è la sezione relativa alle guerre condotte da Mosè (XXII,74-78). Esse appartengono a quel tipo di azioni il cui valore morale può essere positivo o negativo a seconda della disposizione interiore di chi le compie e del fatto che esse siano comandate o meno da un'autorità superiore.

> Quella legge eterna, che prescrive di conservare e vieta di perturbare l'ordine naturale, ha posto infatti alcune azioni in una sorta di posizione mediana per gli uomini, in modo tale che, se ci si arroga il diritto di compierle di propria iniziativa (*in eis usurpandis*), meritatamente in esse venga biasimata la temerarietà, se invece vengono eseguite (*in exequendis*), in esse si lodi giustamente l'ubbidienza (XXII,73).

L'emblema di questo genere di azioni è il sacrificio del figlio Isacco che Abramo era pronto a compiere: azione esecrabile se decisa spontaneamente, del tutto priva di colpa e anzi lodevole se accettata per ubbidire a Dio. Lo stesso vale per le guerre fatte da Mosè, non per crudeltà ma in ubbidienza ai comandi divini. Le cause e gli autori di una guerra sono certo importanti per stabilire se essa sia giusta oppure no, tuttavia è un'esigenza dell'ordine naturale che la decisione di intraprendere una guerra sia in potere del *princeps*, mentre ai soldati spetta eseguire gli ordini

bellici per la pace e la *salus* comune; anche se tali ordini sono iniqui, un soldato che li esegue in vista della *civica pax* è innocente. Se si ammette questo, tanto più si dovrà scagionare uno che, come Mosè, ha combattuto per ubbidire a Dio, il quale non può dare ordini ingiusti.

Subito dopo il *Contra Faustum*, Agostino nelle *Retractationes* (II,8) "rivede" brevemente l'opera *Contra Felicem Manichaeum* (*Contro il manicheo Felice*). Si tratta in realtà degli atti di una disputa pubblica avvenuta nella chiesa della Pace di Ippona mercoledì 7 e lunedì 12 dicembre 404 [38], similmente a quanto era accaduto dodici anni prima quando Agostino, ancora presbitero, si era misurato con il manicheo Fortunato [39]. Felice, che tra i manichei aveva il rango di maestro (*doctor*), era venuto a Ippona per «seminare il medesimo errore» (*retr.* II,8), ma i testi che aveva portato con sé gli erano stati confiscati. Egli allora si era dichiarato pronto a difenderne il contenuto, e ad essere bruciato insieme con essi qualora vi si fosse trovato qualcosa di male. Tra i codici sequestrati ve n'era uno della *Lettera del fondamento*; Agostino concentrò la sua confutazione su questo testo, riconosciuto dallo stesso Felice come opera di Mani. La discussione del primo giorno, riportata nel libro I del *Contra Felicem*, ha per oggetto le battute iniziali della lettera, e specialmente il titolo di "apostolo di Gesù Cristo" che Mani si conferisce e che Felice non è in grado di giustificare.

Quando Agostino sfodera l'arma più temibile, l'argomento di Nebridio che lo aveva reso vincitore già contro Fortunato [40], Felice chiede tempo. Alla ripresa del dibattito cinque giorni dopo, tuttavia, egli si presenta senza aver elaborato una risposta pertinente, e Agostino estende la sua critica all'intera dottrina della

38. Per i problemi posti da questa datazione, da ritenersi sicura, circa l'ordine cronologico delle opere menzionate nelle *Retractationes*, cfr. G. Madec, *Introduzione generale*, in NBA 2 (1994), pp. C-CIV.

39. Cfr. *supra*, p. 74.

40. «Occorre che tu mi dica in che modo la stirpe delle Tenebre poteva nuocere a questa sostanza [divina] del tutto incorruttibile. Se infatti poteva nuocerle, quella non era una natura incorruttibile; se invece non poteva, non c'era motivo di venire a battaglia e di mandare quaggiù quella divinità [Cristo] di cui Mani parla» (*c. Fel.* I,19). Se il destinatario della lettera 79 è Felice, allora Agostino lo aveva già avvisato che, senza una soluzione a questo problema cruciale, gli sarebbe convenuto andarsene.

Lettera sulla storia cosmica, come possiamo leggere nel libro II. Che parli della fase iniziale, mediana o finale dell'universo, il mito manicheo implica sempre un'idea inaccettabile, ossia la mutevolezza della sostanza divina, di cui una parte sarebbe prima mescolata con la natura malvagia e da essa contaminata e imprigionata, poi purificata e liberata, con un residuo di sé destinato infine a rimanere legato per sempre alla "sfera delle Tenebre" Fattosi concedere da Felice che bisogna anatemizzare chiunque sostenga la corruttibilità di Dio, Agostino ottiene finalmente dal suo interlocutore l'ammissione che Mani fu uno di tali sostenitori e la sottoscrizione della condanna dell'insegnamento manicheo.

Per giungere a questo risultato, Agostino deve insistere in particolare su due temi degni di nota: il libero arbitrio delle creature ragionevoli e la differenza di natura tra l'anima e Dio. Non si scorgono tracce, qui, della teologia della grazia dell'*Ad Simplicianum*, secondo la quale il libero arbitrio che accoglie la fede è preceduto e preparato dalla grazia indebita di Dio [41]. Agostino se ne accorgerà redigendo le *Retractationes*, e si giustificherà asserendo che il genere di avversario che allora aveva di fronte non rendeva necessario toccare l'argomento (cfr. *retr.* II,8).

Ciò che Cristo ha liberato – spiega Agostino – non è una parte di Dio, ma una creatura, l'anima, caduta liberamente nel peccato. Che l'anima sia «da Dio» (*ex deo*), non significa che sia della sua stessa natura, come Felice erroneamente ritiene. Agostino distingue due modi di essere da Dio: per generazione e per creazione. Ciò che viene per generazione da Dio è tratto da Dio stesso (*de deo*) ed è quindi della sua stessa sostanza: si tratta del Verbo. Ciò che viene per creazione da Dio (*ex deo*), come ad esempio l'anima, Dio invece lo produce non da sé (*de se*), ma dal nulla (*ex nihilo*) o da qualcosa già creato da lui stesso dal nulla (ad esempio la terra con cui Dio plasmò il primo uomo). Mentre ciò che è generato possiede lo stesso essere di chi lo genera, ciò che è creato è inferiore a chi lo crea; proprio perché non è immutabile come il suo creatore, l'anima è soggetta ad essere sia contaminata sia purificata. Anche se Agostino non lo dice esplicitamente, è chiaro che egli riprende la distinzione tra *gignere* e *facere* dal Credo di Nicea.

41. Cfr. *infra*, pp. 94-5.

La differenza tra essere *ex deo* ed essere *de deo* si ritrova teorizzata nel capitolo 27 del trattato *De natura boni* (*La natura del bene*), elencato nelle *Retractationes* dopo il *Contra Felicem* ma dalla datazione incerta. Analogamente, all'inizio del *De natura boni* si legge che dal bene supremo, Dio, derivano tutti gli altri beni, ma con una precisazione: essi «non sono se non *ab illo*, ma non *de illo*. Ciò che è *de illo*, infatti, è quello che egli stesso è; le cose che sono state fatte *ab illo*, invece, non sono quello che è lui» (*nat. b.* 1).

Non si sa che cosa spinse Agostino a scrivere il *De natura boni*. Il testo sembra «un manuale di pronta consultazione contro il manicheismo» [42], forse a beneficio dei colleghi impegnati non solo nella discussione con i manichei [43], nominati sempre in terza persona, ma anche nel tentativo di portarli o riportarli in seno alla Chiesa cattolica [44]. La struttura dell'opera invece è trasparente: esposizione razionale della dottrina cattolica sul bene e sul male intesi in senso ontologico (1-23); testimonianze bibliche che la confermano (24-40); confutazione della teoria manichea delle due nature, con citazioni dalla *Lettera del fondamento* e dal *Tesoro* di Mani (41-47); preghiera per la conversione dei manichei (48).

Benché i contenuti non siano nuovi rispetto ai precedenti scritti antimanichei, l'originalità del *De natura boni* non è scarsa [45], non solo per l'inedita forma "manualistica" in cui la materia è disposta e sistemata con chiarezza, ma anche per il ruolo chiave assunto da alcuni concetti, che conferiscono organicità e coerenza all'argomentazione. Il caso più evidente è quello della triade misura-forma-ordine (*modus-species-ordo*), una variante della più famosa triade misura-numero-peso (*mensura-numerus-pondus*) di *Sap* 11,20 che Agostino utilizza in vari luoghi in fun-

42. Così L. Alici, *Introduzione*, in NBA 13/1 (1997), p. 325, riportando l'opinione di A. A. Moon, *The* De natura boni *of Augustine*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1955, p. 4. Alici tuttavia ritiene che fra i possibili destinatari dell'opera vi fossero anche «cristiani meno esperti in questioni di metafisica e di teologia fondamentale» e «simpatizzanti incerti e disorientati» del manicheismo (NBA 13/1, pp. 325-6).

43. Cfr. Madec, *Introduzione generale*, cit., p. LIX.

44. Può essere significativa in questo senso la supplica contenuta nella preghiera finale (48).

45. Contrariamente a quanto afferma J. K. Coyle, s.v. *Natura boni, De*, in ADE, p. 982.

zione di considerazioni metafisiche e teologiche [46]. Le nozioni di misura, forma e ordine rappresentano, nel loro insieme, uno dei fili conduttori del discorso svolto nella prima parte del *De natura boni* e contribuiscono in maniera decisiva a farne «un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano» [47].

Tra tutte le sue opere antimanichee, il vecchio Agostino dichiarava però di preferire quella scritta *Contra Secundinum Manichaeum* (*Contro il manicheo Secondino*; cfr. *retr.* II,10). Si tratta di una lettera redatta in risposta a quella inviatagli da un manicheo che si definiva genericamente "romano" (così come chiamava Agostino "punico") e che, stando alle informazioni fornite da Agostino nelle *Retractationes*, era non un "eletto" ma un "uditore" La lettera di Secondino ci è pervenuta integra grazie al fatto che Agostino stesso la fece trascrivere all'inizio del proprio opuscolo. In essa Secondino si rivolgeva al vescovo di Ippona con altisonanti espressioni di stima per le sue qualità intellettuali e morali, ma nel contempo lo invitava a mettere la sua brillante eloquenza a servizio della causa manichea, abbandonata per paura di persecuzioni e sete di onori [48], e gli rimproverava gli errori in cui era caduto negando sostanzialità al male, ritenendo reale l'Incarnazione di Cristo e accettando l'Antico Testamento. Secondino dice di aver letto alcuni scritti di Agostino contro il manicheismo; Pierre-Marie Hombert, sostenendo che tra questi sia da includere il *Contra Faustum*, ne ha dedotto che il *Contra Secundinum* potrebbe risalire agli anni 403-405 [49].

Gli argomenti forse più originali del *Contra Secundinum* si trovano nei capitoli da 13 a 19. Qui Agostino trae spunto da alcune parole del suo corrispondente, il quale, subito dopo aver affermato che l'anima è condotta a peccare non di propria volontà ma a causa della mescolanza con la carne, aveva aggiunto: «Ma qualora, avendo conosciuto sé stessa, acconsenta al male e

46. Cfr. la voce *Misura, numero e peso* di L. Ayres in ADE, pp. 963-4, e gli studi ivi citati, ai quali si aggiungano M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 127-56, e G. Reale, *Saggio introduttivo*, in Aurelio Agostino, *La natura del bene*, Rusconi, Milano 1995, pp. 52-61.

47. Reale, *Saggio introduttivo*, cit., p. 11.

48. Due motivi in realtà non infrequenti a quell'epoca per entrare nella Chiesa cattolica, come attesta lo stesso Agostino in *cat. rud.* v,9 e xvii,26, peraltro giudicandoli indegni di un vero cristiano.

49. Cfr. Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 31-2.

non si armi contro il nemico, ha peccato di sua volontà». Il vescovo di Ippona concentra le sue critiche su tale nozione di consenso al male da parte dell'anima. Per i manichei, l'anima e il male sono entrambe sostanze: una buona, identica a quella divina, e l'altra cattiva. Che cos'è dunque il consenso dell'anima al male? È anch'esso una sostanza oppure no? Se lo è, allora le sostanze nella realtà sono almeno tre, e non soltanto due, come invece ritengono i manichei. Se non lo è, a quale sostanza appartiene? Se appartiene alla sostanza dell'anima, è buono, ma allora non può costituire peccato; se invece appartiene alla sostanza del male e perciò è cattivo, allora non è dell'anima, e quindi non è l'anima ad acconsentire; se infine il consenso è cattivo ma appartiene all'anima che è buona per natura, allora è possibile che vi sia un male che non è sostanza ma peggioramento di una sostanza in sé buona, esattamente come Agostino e i cattolici sostengono.

Secondino aveva tentato di indicare una soluzione a quello che oramai abbiamo imparato a conoscere come il dilemma di Nebridio[50]. Egli aveva suggerito che il motivo per cui Dio, pur essendo invulnerabile, aveva reagito all'assalto della "stirpe delle Tenebre" era la sua santità: se non avesse contrastato l'ingiusta invasione del suo regno di Luce, egli ne sarebbe stato complice. Nel capitolo 20 Agostino replica che una simile risposta avrebbe avuto «una qualche parvenza di giustizia» se, nel mito manicheo, Dio fosse uscito illeso dalla lotta contro il male; il Dio di Mani, al contrario, consegnando per sempre alla parte avversa frammenti di sé del tutto privi di colpa, si macchia di un'iniquità ben più grave di quella che avrebbe dovuto ostacolare, la quale per giunta sarebbe rimasta senza effetto, essendo Dio incorruttibile.

50. Agostino in questa sede lo formula così: «Che cosa avrebbe fatto a Dio la stirpe delle Tenebre, se Dio non avesse voluto combattere con lei? Se direte che gli avrebbe recato qualche danno, ammetterete che Dio è corruttibile e violabile; se invece direte che non avrebbe potuto nuocergli, vi si chiederà: "Perché allora ha combattuto? Perché ha consegnato ai nemici la sua sostanza perché fosse corrotta e violata e costretta ad ogni peccato?". Di fronte a questo dilemma, non siete mai riusciti a venirne fuori» (*c. Sec.* 20).

3

Teoria e pratica dell'ermeneutica biblica

La comprensione del Credo e delle Scritture nel periodo presbiterale

La prima lettera di Agostino presbitero (*ep.* 21) è indirizzata al suo vescovo Valerio. In essa egli chiede un po' di tempo per scrutare a fondo tutti i medicamenti che le Scritture possono offrire alla sua debolezza, in modo da esser reso idoneo alle «occupazioni così pericolose» del suo ministero. Il novello sacerdote sentiva il bisogno di approfondire e perfezionare certe sue competenze biblico-teologiche, per imparare ad amministrare al popolo cristiano la Parola di Dio.

Ma dice forse la tua Santità: "Vorrei sapere che cosa manca alla tua istruzione" Le cose che mi mancano sono così tante, che potrei enumerare più facilmente le cose che ho, piuttosto che quelle che desidero avere! Potrei infatti avere l'ardire di affermare che so e tengo fermo con fede piena quel che concerne la nostra salvezza. Ma questo stesso, come potrei ministrarlo per la salvezza degli altri, non cercando quel che è utile a me, ma quello che è utile ai molti, affinché siano salvi? (*ep.* 21,4)

Valerio però aveva ben altro concetto della preparazione di Agostino. Contro la consuetudine propria delle chiese africane e attirandosi per questo le critiche di alcuni colleghi, gli affidò il compito di predicare al popolo in sua presenza [1]. Il primo documento della predicazione di Agostino è probabilmente il *s.* 216, pro-

[1] Cfr. il cap. 5 della *Vita Augustini* scritta da Possidio.

nunciato in occasione della consegna del Simbolo (ossia del testo contenente la professione di fede) ai *competentes*, cioè ai catecumeni che si apprestavano a ricevere il battesimo: è possibile datarlo alla domenica precedente la Pasqua dello stesso anno 391. Cosa ancor più straordinaria, Agostino fu chiamato a parlare della fede che si esprime nel Simbolo al concilio plenario di tutta l'Africa cattolica, tenutosi a Ippona l'8 ottobre 393, e fu quindi sollecitato a trasformare il suo discorso in un libro, che è giunto sino a noi con il titolo *De fide et symbolo* (*La fede e il Simbolo*). Il testo è interessante per vari motivi. In primo luogo, esso intende chiarire gli articoli di fede contro gli errori degli eretici, e in questo modo documenta il grado di intelligenza dell'ortodossia cristiana al quale Agostino era giunto in quel momento. In secondo luogo, la *tractatio fidei* agostiniana concede un ampio spazio all'argomentazione razionale, specialmente quando si tratta della fede nelle *res aeternae*: la dottrina della creazione del mondo *ex nihilo*, ad esempio, è dedotta dall'attributo dell'onnipotenza di Dio Padre quasi come una sua logica implicazione (essendo onnipotente, Dio non ha bisogno di una materia preesistente per creare). In terzo luogo, dalla sezione del *De fide et symbolo* dedicata alla Trinità emerge un terzo fondamento della comprensione agostiniana del Credo, accanto alla testimonianza delle Scritture e al ragionamento, ossia i «molti libri» di «uomini istruiti e spirituali» (IX,18), il cui contenuto Agostino mostra di conoscere e apprezzare, anche se sfortunatamente non fa il nome degli autori. Infine, sul piano antropologico viene adottata la tripartizione dell'uomo in spirito, anima e corpo. Lo spirito (*spiritus*) viene inteso come la parte razionale dell'anima propria esclusivamente dell'essere umano, detta anche "mente" (*mens*), e l'anima come «la vita per cui siamo congiunti al corpo» (X,23), chiamata talvolta "carne" in quanto appetisce beni carnali. Quanto al corpo, che nello stato attuale è carne in senso materiale, Agostino spiega che esso risorgerà in una condizione diversa, non più terrena, e ciò non contraddice affatto la fisica dei filosofi, i quali infatti concedono la possibilità che i corpi possano trasformarsi e mutare stato.

Nonostante gli impegni della predicazione, ad Agostino non dovette mancare il tempo per dedicarsi al tanto desiderato studio delle Scritture. Ne sono prova vari scritti di natura esegetica, a partire da un nuovo libro sulla *Genesi*. Secondo le *Retractationes*, egli intraprese l'opera allo scopo di cimentarsi nell'interpretazio-

ne letterale del racconto della creazione, che nel *De Genesi contra Manichaeos* non aveva osato tentare limitandosi al significato allegorico [2]. La difficoltà consisteva nel penetrare nei «così grandi segreti delle cose naturali»: un'impresa che si rivelò ancora troppo impegnativa per lui, costringendolo dopo un po' a desistere. Il testo gli ritornò tra le mani molto tempo più tardi, al momento di redigere le *Retractationes*; benché nel frattempo egli avesse composto i dodici libri del *De Genesi ad litteram* [3], decise di non distruggere quel vecchio lavoro rimasto incompiuto, «affinché fosse un indice, a quanto credo, non inutile dei miei rudimenti nell'esame e nell'esplorazione delle parole divine» (*retr.* I,18[17]), e vi aggiunse due paragrafi finali a completamento dell'esegesi di *Gen* 1,26.

Il metodo del *liber imperfectus* sulla *Genesi* è dichiaratamente problematico: l'indagine sugli oscuri segreti delle realtà naturali, che i credenti ritengono create da Dio onnipotente, deve avvenire *non adfirmando, sed quaerendo* (*Gn. litt. imp.* i,1), soprattutto se si tratta di capire il racconto di un libro sacro come la *Genesi.* Attribuire a questo un'opinione dubbia e incerta sarebbe infatti una temerarietà che sfiorerebbe il sacrilegio. D'altra parte, la *quaerendi dubitatio* non deve oltrepassare i confini della fede cattolica. Entro questi limiti, occorre procedere con estrema cautela, formulando e vagliando tutte le possibili ipotesi. Il confronto con le teorie "scientifiche" dell'epoca (fisiche e astronomiche) viene utilizzato come criterio di giudizio, accanto ad altri, per accogliere alcune interpretazioni del testo biblico come plausibili (cfr. ad esempio la spiegazione del ciclo dell'acqua in xiv,47) o scartarne altre come insostenibili (cfr. ad esempio la questione della lentezza orbitale di Saturno in viii,29).

2. In *Gn. litt. imp.* ii,5 viene ripresa la quadripartizione dei sensi della Scrittura già proposta nel *De utilitate credendi* (cfr. *supra*, p. 70): «Alcuni esegeti delle Scritture tramandano quattro modi di esporre la Legge, i cui nomi si possono riferire in greco, ma definire e spiegare in latino: secondo la storia, secondo l'allegoria, secondo l'analogia, secondo l'eziologia. C'è storia quando si menziona un atto compiuto per volere divino o umano; allegoria, quando le cose dette sono intese in senso figurato; analogia, quando si dimostra la coerenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento; eziologia, quando si restituiscono le cause delle cose dette e fatte». Il tipo di interpretazione che Agostino intendeva sviluppare nel nuovo libro sulla *Genesi* era appunto quello "storico"

3. Cfr. *infra*, pp. 108 ss.

Alcuni grandi temi spiccano nel corso della trattazione. In primo luogo, il tema del tempo, specialmente in relazione ai sei "giorni" della creazione: tutto, in realtà, è stato creato simultaneamente, come afferma *Sir* 18,1 (*creavit omnia simul*), ma la *Genesi* parla dell'atto creativo in maniera narrativa per adattarsi alla capacità di comprensione dei più semplici (iii,8; vii,28; ix,31). "Sera" e "mattina" indicano piuttosto la materia informe e la forma (*species*) che ad essa viene impressa (xv,51). La materia è un altro concetto rilevante che l'interpretazione di Agostino scorge all'inizio del racconto della creazione, come già era accaduto nel *De Genesi contra Manichaeos* [4]. Un'attenzione maggiore, rispetto a quel primo saggio di esegesi, è ora dedicata alle nozioni di "luce" e "tenebre" A tale riguardo, si può notare che Agostino distingue nettamente la luce creata da quella non creata ma generata. Quest'ultima è la Sapienza di Dio, ossia il Figlio, mentre la prima può designare varie realtà: non solo la luce visibile, ma anche la luce incorporea, la quale o è qualcosa che esiste nell'anima oppure denota gli angeli. La luce interiore, a sua volta, si distingue in inferiore e superiore: quella inferiore appartiene anche alle bestie, e ad essa «viene riferito, da parte dei sensi del corpo, l'esame di ciò che dev'essere evitato e desiderato»; quella superiore invece «si manifesta ragionando» (v,20). La *lux rationalis* (vi,27), interiore e creata, è dunque altra cosa rispetto alla luce della Sapienza, trascendente e increata. La relazione tra le due luci viene precisata nel commento al versetto di *Gen* 1,26 (*Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*), dove l'opera si interrompe. Per Agostino, la *similitudo* in senso proprio è la Sapienza stessa di Dio, Figlio perfettamente somigliante al Padre e realtà per partecipazione della quale sono simili tutte le cose che Dio ha fatto per mezzo di essa. La sostanza ragionevole (ossia la mente umana) è stata fatta non solo per mezzo di tale Somiglianza prima (*per ipsam*), ma anche in relazione speciale ad essa (*ad ipsam*), in quanto può aderire ad essa, che è la Verità, senza l'interposizione di alcun'altra natura (cfr. xvi,60).

Dopo la *Genesi*, furono i *Salmi* il libro dell'Antico Testamento sul quale Agostino profuse il maggior impegno esegetico. Da presbitero, egli cominciò a realizzare il progetto di un commento completo al Salterio, che riuscì a terminare solo a pochi anni dal-

4. Cfr. *supra*, p. 63.

la morte [5]; negli anni del periodo presbiterale riuscì comunque a commentare i primi 32 salmi. A partire dall'edizione di Erasmo da Rotterdam (1529), i discorsi agostiniani sui *Salmi* – discorsi a volte dettati a volte predicati – vengono citati con il titolo di *Enarrationes in Psalmos*. «La più ampia e forse meno letta [oggi] tra le opere principali di Agostino» [6], le *Enarrationes* hanno al centro la dottrina del "Cristo totale" (*totus Christus*), costituito da Gesù Cristo e dal suo corpo mistico, la Chiesa; tutti i *Salmi* vengono coerentemente interpretati in chiave cristologica e insieme ecclesiologica, spesso in polemica con il donatismo (cfr. *infra* il CAP. 5).

Quanto al Nuovo Testamento, l'attenzione di Agostino presbitero si concentrò su tre testi. Innanzitutto il celeberrimo Discorso della Montagna, riferito nei capitoli 5-7 del *Vangelo secondo Matteo* e contenente «la regola (*modus*) perfetta della vita cristiana, per quanto concerne i migliori costumi» (*s. dom. m.* 1,i,1); Agostino lo commentò in un'opera in due libri (*De sermone domini in monte*). Poi Agostino prese a commentare due lettere paoline, quella ai Romani e quella ai Galati. La *Lettera ai Romani* fu oggetto di due libri distinti. Il primo nacque su richiesta di alcuni confratelli, che pregarono Agostino di mettere per iscritto le risposte da lui fornite a Cartagine ad alcuni loro interrogativi, ed è noto con il titolo di *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* (*Esposizione di alcune proposizioni dalla Lettera dell'Apostolo ai Romani*); esso infatti si presenta come una serie di spiegazioni di singole frasi o espressioni paoline. Il secondo libro invece ha la forma di un commento continuo e integrale, sul modello di quello nel frattempo prodotto per la *Lettera ai Galati* (la *Expositio epistulae ad Galatas*), ma non va oltre il saluto iniziale della lettera (*Rm* 1,1-7), perché Agostino presto fu dissuaso dal proseguire a causa della vastità e della fatica di una simile impresa; egli stesso volle intitolare l'opuscolo *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (*Esposizione appena incominciata della Lettera ai Romani*).

5. L'ultimo salmo ad essere commentato fu il più lungo, il 119(118). I 32 discorsi in forma omiletica che ne forniscono la spiegazione furono scritti non prima del 422. Per la cronologia delle *Enarrationes*, cfr. J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, in As, 47, 2002, pp. 255-62.

6. M. Cameron, s.v. *Enarrationes in Psalmos*, in ADE, p. 619. La voce redatta da Cameron (ivi, pp. 619-28) è un'eccellente presentazione dell'opera.

Di questi scritti di esegesi neotestamentaria, occorre ricordare, in considerazione dei successivi sviluppi del pensiero agostiniano [7], almeno l'interpretazione di un passo cruciale della *Lettera ai Romani* fornita nella *Expositio quarundam propositionum*. Il passo è costituito da alcuni versetti del capitolo 9, dove Paolo menziona l'atteggiamento manifestato da Dio in due casi dell'antica storia di Israele: verso i figli di Rebecca, ossia Giacobbe ed Esaù, e verso il faraone all'epoca di Mosè. Nella versione latina utilizzata da Agostino, che ricalca l'originale greco, il testo paolino (*Rm* 9,11-13.15-18) suona così:

Di quelli [Giacobbe ed Esaù], infatti, che ancora non erano nati né avevano fatto alcunché di bene o di male [8], affinché restasse il proposito di Dio secondo la scelta, non in base alle opere ma in base a Colui che chiama fu detto a lei [Rebecca] che *Il maggiore sarà schiavo del minore* (*Gen* 25,23), come sta scritto: *Ho amato Giacobbe, ho invece avuto in odio Esaù* (*Ml* 1,2-3). [...] *Avrò misericordia di colui di cui avrò avuto misericordia, e presterò misericordia a colui verso cui sarò stato misericordioso* (*Es* 33,19). Quindi non [è cosa] di chi vuole né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia. Dice infatti la Scrittura al faraone: *Per questo ti ho destato, per mostrare in te la mia potenza e perché il mio nome sia annunziato su tutta quanta la terra* (*Es* 9,16). Dunque egli ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole.

Questi versetti, osserva Agostino, turbano più di un lettore, perché sembrano negare il libero arbitrio della volontà, dal momento che la scelta salvifica di Dio (*electio*) avviene prima delle opere buone o cattive compiute dall'uomo. Rispondere che Dio sceglie in base alla sua prescienza, con la quale conosce le vite future degli uomini, non è sufficiente, perché si tratta di spiegare come questa risposta, di per sé giusta, non contraddica l'affermazione paolina per cui la scelta divina non dipende dalle opere umane. La spiegazione di Agostino è la seguente: le opere buone e meritorie sono compiute in virtù della carità, la quale è un dono infu-

7. Cfr. *infra*, pp. 94 ss., e cfr. *retr.* I,xxiii[xxii],2-4; *praed. sanct.* iii,7-iv,8.
8. La traduzione latina qui rende il duplice genitivo assoluto del testo greco con due participi al genitivo. Più corretta è la traduzione di cui Agostino si servirà nell'*Ad Simplicianum* (cfr. *infra*, p. 94), nella quale il genitivo assoluto è esplicitato con una proposizione introdotta da *cum* narrativo («Non essendo quelli ancora nati né avendo fatto alcunché di bene o di male»).

so mediante lo Spirito Santo, secondo l'insegnamento di *Rm* 5,5; lo Spirito Santo tuttavia viene accolto soltanto da coloro che credono.

Dunque Dio nella prescienza non ha scelto le opere di alcuno, opere che egli stesso avrebbe dato, ma nella prescienza ha scelto la fede, in modo tale da scegliere proprio chi egli sapeva in precedenza che gli avrebbe creduto, e dargli quindi lo Spirito Santo, affinché, compiendo opere buone, conseguisse anche la vita eterna (*exp. prop. Rm.* 52[60]).

Anche la chiamata alla fede, rivolta all'uomo peccatore, è certamente una grazia, perché non meritata; la risposta positiva alla chiamata, tuttavia, è posta nel libero arbitrio. «Dunque il fatto che crediamo appartiene a noi, il fatto invece che operiamo il bene appartiene a lui, che dà lo Spirito Santo a coloro che credono in lui» (52[60]; cfr. 53[61]). Chi invece, come il faraone, si rifiuta di credere, si merita di avere un cuore indurito che lo porta a compiere il male: ciò è un castigo per la sua incredulità, perché questa dipende, come la fede, dal libero arbitrio, ed è quindi colpevole (cfr. 54[62]). Nell'interpretazione di Paolo che Agostino dà in questi anni, pertanto, l'*electio* divina, pur non basandosi sulle opere, assume comunque come criterio una scelta fatta dall'uomo, quella di credere o di non credere. Nel giro di breve tempo, come vedremo nel prossimo paragrafo, Agostino avrebbe cambiato radicalmente opinione, conquistando uno dei punti saldi della sua dottrina matura della grazia.

L'*Ad Simplicianum* e la scoperta del primato assoluto della grazia

In una data imprecisata tra il 395 e il 397, Agostino divenne vescovo di Ippona. Valerio (spinto, secondo Possidio, dal timore che qualche chiesa rimasta senza pastore se lo portasse via) riuscì a ordinarlo vescovo coadiutore e ad averlo al suo fianco per un po' di tempo prima di morire. Agostino stesso diede notizia dell'iniziativa di Valerio a Paolino e a sua moglie Terasia (*ep.* 31,4). Nelle *Retractationes* (II,i,1), egli afferma che la prima opera da lui elaborata in qualità di vescovo furono i due libri indirizzati a Simpliciano, il "sacerdote capo" (*antistes*) della Chiesa milanese,

che succedette ad Ambrogio sulla cattedra episcopale della città. I libri *Ad Simplicianum* hanno la forma di risposte a quesiti posti dal destinatario circa alcuni passi della *Lettera ai Romani* e dei *Libri dei Re* (includenti quelli che oggi sono noti come *Libri di Samuele*).

I brani del testo paolino in questione sono due, e costituiscono l'oggetto del libro I. Il primo è *Rm* 7,7-25, un passo famoso che Agostino interpreta come riferito alla situazione dell'uomo posto sotto la legge e non ancora sotto la grazia. Questa interpretazione era stata avanzata già nella *Expositio quarundam propositionum* (29[37]-38[46]) e nella sessantaseiesima delle *Diversae quaestiones*, e verrà abbandonata in occasione della controversia pelagiana (cfr. *retr.* I,xxiii[xxii],1; xxiv[xxiii],2; II,i,1) [9]. Innovativa, rispetto all'*Expositio* e al *De diversis quaestionibus* (qu. 68), è invece la lettura che Agostino offre del secondo brano in questione, quello in cui Paolo parla dell'elezione divina e cita l'esempio di Giacobbe ed Esaù (*Rm* 9,10-29). Secondo alcuni studiosi, il mutamento di opinione documentato nella seconda questione del libro I *Ad Simplicianum* (e riconosciuto dallo stesso Agostino [10]) costituisce una svolta radicale nel pensiero agostiniano, un vero spartiacque tra il "primo" Agostino e un "altro" Agostino [11]. Il problema è sempre lo stesso messo in luce nell'*Expositio*, ossia il criterio in base al quale Dio sceglie chi salvare, posto che l'elezione, come sembra affermare Paolo, non avviene *ex operibus*. La soluzione però è diversa, perché il criterio non è più individuato nella scelta di fede fatta dall'uomo e conosciuta da Dio nella sua prescienza. Se infatti l'elezione richiede la prescienza, allora non si capisce perché si dovrebbe affermare

9. Il problema ha importanti risvolti antropologici, tanto che un filosofo come Hans Jonas scrisse proprio intorno ad esso il suo primo libro: cfr. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007 (ed. or. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1965), e G. Catapano, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in "Etica & politica", 10, 1, 2008, pp. 12-27.

10. Cfr. *praed. sanct.* iv,8; *persev.* xx,52.

11. Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001, e la letteratura ivi citata e discussa.

che Dio ha scelto gli eletti in previsione della loro fede futura e non invece in previsione delle loro buone opere future, dal momento che Dio ha sicuramente prescienza anche di queste; ciò però sarebbe in aperta contraddizione con l'intenzione di fondo di tutta la *Lettera ai Romani*, che è quella di mostrare che la grazia non segue ma precede le opere. Per intendere correttamente il pensiero di Paolo, bisogna quindi escludere che l'elezione dipenda da qualsiasi atto dell'uomo, fosse pure un atto di fede soltanto previsto. La fede stessa è, in realtà, un dono di Dio, non solo perché – come Agostino aveva detto in *exp. prop. Rm.* 54(62) e in *div. qu.* 68,5 – essa nasce in risposta a una precedente chiamata divina (la quale è sì necessaria ma non sufficiente: *molti sono stati chiamati, pochi eletti*, si legge in *Mt* 22,14), ma anche perché Dio chiama gli eletti in una maniera persuasiva, a loro confacente e atta a suscitare una risposta positiva (Agostino cita *Fil* 2,13: *È Dio infatti che opera in voi sia il volere sia l'operare secondo la buona volontà* [12]). Se non fosse così, allora l'elezione dipenderebbe anche, e in ultima analisi in modo decisivo, dalla volontà del credente, e l'affermazione di *Rm* 9,16 che *non [è cosa] di chi vuole né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia* verrebbe rovesciata. È invece solo ed esclusivamente per la misericordia di Dio che un uomo è eletto; la volontà umana non può determinare o condizionare in alcun modo la scelta divina.

Che cosa pensare, allora, di Esaù, cioè di chi non rientra fra gli eletti? Come infatti Giacobbe non è stato prescelto in previsione né della sua fede né delle sue opere buone, così neppure Esaù è stato scartato in previsione della sua mancanza di fede e delle sue opere cattive. Dio certamente avrebbe potuto chiamare anche Esaù in modo tale da indurlo a credere, e in generale l'ostinazione a rifiutare ogni tipo di chiamata è un castigo divino, come viene detto del faraone: (Dio) *dunque ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole* (*Rm* 9,18). Che colpa ha allora Esaù? Dio non commette forse ingiustizia nei suoi confronti? Presso Dio, tuttavia, non può esservi ombra di iniquità. L'equità divina è occulta e insondabile con un metro umano, e tuttavia una trac-

12. Agostino si basa su una traduzione che rende il greco *huper tês eudokias* con *pro bona voluntate* e intende l'espressione come riferita alla "buona volontà" degli uomini anziché alla "benevolenza" di Dio. Lo stesso accade per *Lc* 2,14 (*pace in terra agli uomini di buona volontà*).

cia di essa si può osservare anche nei rapporti tra gli uomini. Immaginiamo infatti che due persone siano debitrici nei riguardi di una terza: il creditore può decidere di condonare il debito a una e di esigerlo dall'altra, senza con ciò fare torto a quest'ultima; nel primo caso il creditore si mostra misericordioso, nel secondo giusto. Una situazione del genere si ha nelle relazioni tra Dio e l'umanità:

Tutti gli uomini quindi – dal momento che, come dice l'Apostolo, *tutti muoiono in Adamo* (*1 Cor* 15,22), dal quale trae origine lo sdegno di Dio (*offensionis Dei*) verso tutto il genere umano – sono una sola, per così dire, massa di peccato (*una quaedam massa peccati*), debitrice della pena capitale (*supplicium*) verso la divina e suprema giustizia: che tale pena si esiga oppure si condoni, non v'è alcuna iniquità (*Simpl.* I,ii,16).

La colpa di Esaù è dunque, prima ancora dei suoi peccati personali, il peccato originale.

Anche Giacobbe, tuttavia, era affetto dal peccato originale, come Esaù. Tutti gli uomini, dopo Adamo, sono fatti della stessa pasta peccaminosa; come mai allora, per usare la metafora di Paolo (*Rm* 9,21), Dio ha voluto fare di Giacobbe un «vaso di misericordia» e di Esaù un «vaso d'ira»? Che Dio abbia tutto il diritto di essere misericordioso solo verso alcuni, è stato chiarito; ma perché ha scelto proprio Giacobbe anziché Esaù? Ancora una volta, si ritorna al problema del criterio della scelta. Ogni criterio meramente umano viene puntualmente smentito: Dio spesso sceglie chi è istruito di meno (i pescatori) o pecca di più (le prostitute), o chi ha una volontà tutt'altro che buona, com'era quella di Saulo quando perseguitava i cristiani.

E tuttavia *che diremo? Vi è forse iniquità presso Dio* (*Rm* 9,14) che esige da chi vuole e condona a chi vuole, il quale in nessun modo esige il non dovuto, in nessun modo dona una cosa altrui? *Vi è forse iniquità presso Dio? Giammai!* Ma perché a questo fa così e a quello non fa così? *O uomo, tu chi sei?* (*Rm* 9,20). Se non restituisci il dovuto, hai di che ringraziare con gioia; se lo restituisci, non hai di che lamentarti. Crediamo soltanto, anche se non siamo in grado di capire, dal momento che Colui che fece e fondò l'intera creazione, sia spirituale sia corporale, dispone tutte le cose in numero, peso e misura (cfr. *Sap* 11,20). Ma i suoi giudizi sono imperscrutabili e inaccessibili le sue vie (cfr. *Rm* 11,33). Diciamo "Alleluia!" e intoniamo insieme un canto di lode, e non diciamo "Per-

ché questo o perché quello?". Ogni cosa infatti è stata creata a suo tempo (cfr. *Sir* 39,14-16.21.33-35) (*Simpl.* I,ii,22).

Se lette attentamente, queste ultime righe del libro I *Ad Simplicianum*, anziché negare l'esistenza di un criterio dell'elezione, affermano la necessità di credere che esso vi sia, pur nell'impossibilità di comprendere di quale criterio si tratti. Il Creatore infatti non opera mai in maniera casuale o meramente arbitraria, ma sempre in modo ordinato e in base a un giudizio. Il punto è che la razionalità divina è di gran lunga superiore a quella umana, tanto da risultare misteriosa a quest'ultima.

Il *De doctrina christiana*

Più o meno nello stesso tempo in cui scriveva le risposte a Simpliciano, Agostino era impegnato nella stesura di un'opera che avrebbe affrontato i problemi posti dall'interpretazione delle Scritture da un punto di vista teorico e metodologico. L'opera ha un titolo di non facile traduzione, *De doctrina christiana*: *doctrina* infatti viene da *docere*, "insegnare", e può significare sia il processo con cui si insegna, sia il contenuto o l'effetto di tale processo; il termine può essere reso in italiano con "insegnamento", "istruzione", "dottrina", "cultura" o simili.

Dei quattro libri di cui il *De doctrina christiana* si compone, risalgono all'inizio del periodo episcopale i primi due e gran parte del terzo; il resto (da III,xxv,36 in poi) fu aggiunto ben trent'anni più tardi, durante la redazione delle *Retractationes* (cfr. *retr.* II,iv,1). Non conosciamo esattamente le ragioni di questa lunghissima interruzione. Secondo alcuni (ed è l'ipotesi più debole, anche se non inverosimile), i crescenti e più urgenti impegni della sua nuova carica ecclesiastica avrebbero presto distolto Agostino dalla composizione dell'opera. Altri [13] hanno pensato a un'esitazione del neovescovo a utilizzare le regole di ermeneutica biblica proposte da Ticonio (330-390 ca.), regole che si trovano riassunte nella sezione conclusiva del libro III (xxx,42-

13. Cfr. ad esempio M. Simonetti, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Milano 1994, pp. X-XII.

xxxvii,55)[14]. Ticonio era infatti un donatista (per quanto espulso dalla sua comunità), il che poteva creare non poco imbarazzo ad Agostino in anni in cui la controversia tra cattolici e donatisti era ancora accesissima, e lui stesso si apprestava a intervenirvi in maniera decisiva (cfr. il CAP. 5). Più recentemente, Gaetano Lettieri ha sostenuto che la vera causa dell'interruzione è da individuarsi invece nella sconvolgente novità teologica di *Simpl.* I,2[15], testo che sarebbe quindi cronologicamente posteriore al primo blocco del *De doctrina christiana*, considerato come una *summa* della teologia del "primo" Agostino[16].

Nel proemio l'autore enuncia come scopo del suo lavoro la trasmissione di alcune norme o regole utili alla *tractatio* delle Scritture, ossia al loro esame e alla loro esposizione. Conoscendo tali norme, gli *studiosi* del testo sacro potranno venire a capo di certe sue oscurità in modo autonomo, senza dover consultare un esperto. A chi potrebbe obiettare che la comprensione delle Scritture si può ottenere per dono di Dio senza bisogno di precetti teorici, Agostino risponde preventivamente che questa non è una buona ragione per disprezzare tali precetti e il ruolo dell'insegnamento umano in generale; altrimenti ci si riterrebbe autorizzati ad attendere direttamente da Dio i doni di leggere, scrivere e conoscere le lingue, e non avrebbe senso nemmeno ascoltare e predicare il Vangelo nelle chiese, o voler spiegare agli altri i punti oscuri del testo biblico compresi per dono divino.

Fatte queste premesse, nel libro I Agostino comincia a trattare del modo di trovare le cose da capire nelle Scritture (*modus inveniendi quae intellegenda sunt*), e pone subito due importanti distinzioni: tra cose (*res*) e segni (*signa*) e tra godere (*frui*) e usa-

14. Al termine della lettera 41, che i più datano al 396 o 397, Agostino chiede ad Aurelio, vescovo di Cartagine, di ricevere il testo dei sermoni pronunciati dai presbiteri ai quali Aurelio ha concesso di predicare, e aggiunge: «Difatti anch'io non trascuro quel che hai comandato, e aspetto di conoscere il tuo parere circa le sette regole o "chiavi" di Ticonio, come ho già scritto spesso» (*ep.* 41,2). In base a queste parole si è anche ipotizzato che il *De doctrina christiana* sia stato commissionato da Aurelio come manuale per i suoi predicatori: cfr. E. Hill, De doctrina christiana*: A Suggestion*, in *Studia patristica*, vol. 6, Akademie-Verlag, Berlino 1962, pp. 443-6, seguito da G. Madec, *Introduzione generale*, in NBA 2 (1994), pp. XXXIX-XL. Su Ticonio e Agostino, cfr. P. Fredriksen, s.v. *Ticonio*, in ADE, pp. 1373-6.

15. Cfr. *supra*, p. 94.

16. Cfr. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit.

re (*uti*). Egli chiama "cose" in senso proprio quelle che non sono adoperate per significare qualcosa, e "segni" invece quelle che lo sono. Tra le "cose" intese in senso proprio, alcune devono essere godute, altre usate: le prime ci rendono felici, le seconde ci aiutano a raggiungere le prime. Godere di una cosa vuol dire restarvi uniti per sé stessa; usare una cosa vuol dire invece riportarla a un fine, il fine di ottenere ciò che è degno di essere amato. La *res* di cui bisogna godere è Dio, mentre il mondo va usato e non goduto; quanto a noi stessi, al prossimo che sta accanto a noi (inclusi gli angeli) e al corpo che sta al di sotto di noi, si tratta di realtà che devono essere sì oggetto di amore ma non di godimento, ossia vanno amate per Dio e non per sé stesse. Agostino non intende dire che esse siano prive di un valore intrinseco, ma che questo è inferiore rispetto a quello di Dio, non può procurare da solo la felicità e trova nella subordinazione a Dio la propria pienezza: l'uomo infatti è migliore quando aderisce a Dio e peggiore quando se ne allontana (cfr. *doctr. chr.* I,xxii,21). Il precetto dell'amore di Dio e del prossimo, correttamente inteso, è la sintesi dell'insegnamento delle Scritture e quindi la chiave fondamentale della loro interpretazione quanto alle *res* [17]: chi crede di aver capito le Scritture senza edificare con la sua comprensione la *gemina caritas* di Dio e del prossimo, in realtà non le ha ancora capite. Chi invece trae dalle Scritture un senso utile all'edificazione di questo duplice amore, anche se non è il senso voluto dall'autore sacro, non commette un errore dannoso e non mente, pur avendo bisogno di correzione.

Con il libro II il discorso passa dalle *res* ai *signa*. Il segno viene definito come «una cosa che da sé, oltre all'aspetto che porge ai sensi, fa venire al pensiero qualcos'altro (*res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem*

17. Significativa la testimonianza resa in *inq. Ian.* II = *ep.* 55,xxi,38: «Non solo ho creduto al mio Dio che da quei due precetti dipendono tutta la Legge e i Profeti, ma l'ho anche sperimentato e lo sperimento ogni giorno, dal momento che non mi si apre alcun mistero (*sacramentum*) o discorso alquanto oscuro tratto dalle Scritture ove non trovi quei medesimi precetti». Per aiutare i cristiani del suo tempo a comprendere in che modo il duplice precetto dell'amore si potesse e dovesse concretizzare nella condotta di vita, nel 427 Agostino raccolse le prescrizioni etiche (comandi e divieti) dell'Antico e del Nuovo Testamento in una specie di prontuario per l'esame di coscienza, intitolato *Speculum* (*Specchio*; cfr. Possidio, *Vita Augustini*, XXVIII,3).

venire)» (II,i,1), e i segni vengono classificati in naturali (*naturalia*) e dati (*data*): i primi non presuppongono alcuna volontà o desiderio di significare (ad esempio il fumo come segno del fuoco), i secondi invece sono appunto dati dai viventi allo scopo di comunicare e quasi di "trasferire" da un animo all'altro sentimenti e pensieri. Tra i segni "dati" spiccano le parole, di cui le lettere formano i segni visibili.

Anche le Scritture sono un insieme di segni leggibili di parole, e sono lette per scoprire i pensieri e la volontà di coloro che le hanno scritte e, per loro tramite, la volontà di Dio. Chi le legge avventatamente, tuttavia, viene tratto in inganno da numerose e molteplici oscurità e ambiguità, che Agostino ritiene inserite provvidenzialmente dallo Spirito Santo per domare la superbia con la fatica e ristorare dalla noia l'intelletto, il quale tende ad attribuire minor valore alle cose che si capiscono con minor difficoltà. I passi oscuri delle Scritture dovranno essere spiegati alla luce di quelli chiari, e per questo è necessario anzitutto conoscere bene (cioè leggere e il più possibile memorizzare!) tutti i libri canonici, che Agostino elenca in II,viii,13. Inoltre, poiché le cose scritte non si capiscono quando sono nascoste da segni ignoti oppure ambigui, e poiché i segni stessi possono essere propri oppure traslati, Agostino suggerisce come chiarire: I. le oscurità dovute all'ignoranza dei segni propri (II,x,15-xv,22); II. le oscurità dovute all'ignoranza dei segni traslati (II,xvi,23-xviii,28, sezione a cui segue una lunga digressione sull'utilità e i rischi delle dottrine pagane che va da II,xix,29 sino alla fine del libro II); III. le ambiguità nelle parole usate in senso proprio (III,ii,2-iv,8, con una sezione aggiuntiva sul discernimento tra il senso letterale e il senso figurato: III,v,9-xxiv,34); IV. le ambiguità nelle parole usate in senso traslato (III,xxv,34-xxxvii,56).

I. Rimedi all'ignoranza del senso proprio delle parole sono la consultazione di esperti, la conoscenza delle lingue originali in cui i testi biblici sono stati scritti, il confronto tra le diverse traduzioni latine disponibili (con preferenza per quelle più letterali) e la correzione dei loro codici.

II. Rimedio all'ignoranza del senso traslato delle parole è soprattutto la conoscenza delle cose nominate, per la quale possono essere utili le dottrine sviluppate dai pagani. Tra queste, occorre distinguere quelle che riguardano cose istituite dagli uomini da quelle che riguardano invece fatti accaduti nel passato o

cose istituite per volere divino. Le seconde (storiografia, scienze geografiche e naturali, astronomia, arti produttive, discipline della disputazione e del numero) vanno accolte [18], mentre le prime vanno respinte, fatta eccezione per gli insegnamenti che non sono né superstiziosi come l'astrologia né superflui come il preconio di una pantomima. Quanto alle dottrine dei filosofi, soprattutto platonici, i cristiani devono comportarsi nei loro confronti come fecero gli Israeliti con gli ornamenti d'oro e d'argento e con l'abbigliamento di cui spogliarono gli Egiziani prima di uscire dall'Egitto (cfr. *Es* 3,22; 11,2; 12,35): devono cioè rivendicare a proprio uso, come togliendolo a ingiusti possessori, quanto di vero si trova in esse. Così, dice Agostino, hanno fatto in passato Cipriano, Lattanzio, Vittorino, Ottato, Ilario [19], tra i latini, e innumerevoli scrittori cristiani di lingua greca (II,xl,60-61).

III. Quando una parola o espressione usata in senso proprio risulta ambigua, bisogna controllare la correttezza della punteggiatura e della pronuncia, consultare la regola della fede e osservare il contesto. È molto importante non intendere in senso letterale una locuzione figurata. Il criterio generale per discernere il senso proprio da quello figurato consiste nel ritenere figurato tutto ciò che, inteso in senso letterale, contrasta con la morale e la fede. Contrasta davvero con la morale tutto ciò è dettato dalla brama (*cupiditas*), cioè da quel moto dell'animo, contrario alla carità, che è rivolto al godimento di sé, del prossimo e di qualsiasi corpo non in vista di Dio.

IV. Dopo aver appurato che la parola ha un senso traslato, se questo risulta ambiguo bisogna confrontare il passo con altri luoghi della Scrittura in cui il senso traslato della parola risulta chiaro. Proprio su questo punto la composizione del *De doctrina christiana* è rimasta sospesa per un trentennio. Se i sensi possibili sono molti e tutti compatibili con la fede e la verità [20], l'interprete deve cercare comunque di giungere al senso voluto dall'au-

18. Quasi tutte però possono essere sostituite da appositi sussidi biblici, a esclusione della dialettica, perché essa costituisce come la nervatura di tutta la Scrittura (cfr. II,xxxix,59).

19. Su questi autori e il loro influsso su Agostino, cfr. le voci ad essi dedicate in ADE, pp. 401-3; 815-6; 865-7; 913-4; 1044-5.

20. Il che si dimostra più adducendo altri passi biblici che basandosi sulla sola ragione: cfr. III,xxvii,38-xxviii,39.

tore sacro; anche se non vi riesce, può tuttavia mettere in luce un senso previsto non dall'autore ma dallo Spirito Santo. Per risolvere questo tipo di ambiguità, può essere necessario conoscere i tropi, ossia le figure logico-semantiche (Agostino nomina come esempi l'allegoria, l'enigma, la parabola, la metafora, la catacresi, l'ironia e l'antifrasi). Un utile esempio di applicazione di questa conoscenza retorica all'ermeneutica biblica sono le sette regole del donatista Ticonio, che, come abbiamo detto, Agostino riassume e brevemente illustra.

Il libro IV completa il progetto dell'opera trattando del modo di esporre le cose capite (*modus proferendi quae intellecta sunt*). Oggetto del libro però non sono gli insegnamenti retorici delle scuole profane, quelle in cui Agostino studiò e insegnò: benché tali precetti teorici siano utili, essi possono essere appresi in modo pratico, per imitazione. Agostino propone al *doctor* cristiano come modelli non solo di sapienza ma anche di eloquenza gli stessi autori sacri, ad esempio l'apostolo Paolo e il profeta Amos. Egli riprende poi da Cicerone, senza farne mai il nome, la distinzione dei tre fini dell'eloquenza (*docere*, *delectare*, *flectere*) e dei tre stili retorici (*submisse, temperate, granditer dicere*), e la adatta ai discorsi ecclesiastici, dove gli stili non dipendono da un diverso grado di importanza dell'oggetto, ma dal tipo di atto che si compie ovvero di fine che si persegue (rispettivamente insegnare, biasimare/lodare, piegare gli animi, benché si debba mirare a tutti e tre gli obiettivi anche quando si usa un solo stile). Agostino trae esempi da Paolo, Cipriano e Ambrogio, ma anche dalla propria esperienza personale (cfr. IV,XXIV,53). Infine egli traccia un profilo del *doctor* cristiano, il quale deve tenere una condotta di vita coerente con il proprio insegnamento, badare più alla verità dei contenuti che alle parole e pregare molto, ed è autorizzato a pronunciare eventualmente discorsi scritti da altri.

Le omelie su Giovanni e altre opere esegetiche dell'episcopato

Come vescovo, Agostino praticò in varie forme l'esegesi biblica, di cui nel *De doctrina christiana* aveva posto i fondamenti teorici. Anzitutto nella predicazione, a commento delle letture bibliche proposte vuoi dal calendario liturgico (di ciò sono testimonianza

i sermoni [21]) vuoi da lui stesso secondo cicli programmati, continuando in questo caso le esposizioni sui *Salmi* iniziate nel periodo presbiterale [22] e intraprendendo quelle sul *Vangelo secondo Giovanni*. Il suo monumentale commento al quarto Vangelo è costituito da 124 omelie (*tractatus* [23]) sorte in tempi e circostanze differenti. Secondo gli studi di Marie-François Berrouard, le prime 16 furono predicate a Ippona dal dicembre 406 al tempo di Pasqua 407 e trascritte da tachigrafi [24]. Le omelie 17-19 e 23-54 furono predicate, sempre a Ippona, durante l'estate e l'autunno 414, al ritmo di due o tre la settimana, forse la sera, probabilmente non all'interno di un ufficio liturgico; le omelie 20-22, anch'esse predicate, risalgono al 419-420 e furono inserite nell'insieme in un secondo momento [25]. Le omelie 55-124, infine, furono dettate, a partire dal novembre 419 (le notti del sabato e della domenica! [26]), su richiesta dei vescovi africani; esse erano destinate alla lettura e alla meditazione, più che all'ascolto [27].

Chiave di lettura di tutto il *Vangelo secondo Giovanni* è, secondo Agostino, il solenne prologo, in cui Cristo viene presentato come il Verbo eterno fattosi uomo per la nostra salvezza. L'umanità di Cristo è la via verso la sua divinità, quella via che filo-

21. Possediamo circa 600 sermoni autentici (escludendo le raccolte esegetiche di *en. Ps.*, *Io. ev. tr.* ed *ep. Io. tr.*). Se ne può vedere la tavola in ADE, pp. 75-100. La scoperta più sensazionale, in questo settore, è stata fatta da François Dolbeau, il quale nel 1990 ha ritrovato in un manoscritto della Biblioteca civica di Mainz ben 26 sermoni agostiniani di grande importanza e interesse. Nell'estate del 2007, Isabella Schiller, Dorothea Weber e Clemens Weidmann hanno scoperto sei nuovi sermoni (quattro totalmente inediti) in un manoscritto della Biblioteca Amploniana di Erfurt. I sermoni 397-400 sono conosciuti con i titoli *De excidio urbis Romae*, *De symbolo ad catechumenos*, *De disciplina christiana*, *De utilitate ieiunii*. In generale, sui sermoni agostiniani cfr. É. Rebillard, s.v. *Sermones*, in ADE, pp. 1300-05 e la bibliografia ivi citata, alla quale si aggiunga H. Drobner, *Augustin von Hippo: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand, Bibliographie-Indices*, Brill, Leida-Boston-Colonia 2000.

22. Cfr. *supra*, pp. 90-1.

23. Sul significato di *tractatus* come omelie, spiegazioni e commenti delle Scritture durante la celebrazione liturgica, aventi come scopo più l'insegnamento che l'edificazione del popolo, cfr. M.-F. Berrouard, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2004, pp. 19-22.

24. Cfr. ivi, pp. 22-7.

25. Cfr. ivi, pp. 79-102.

26. Cfr. *ep.* 23*/A,3. Si indicano con l'asterisco le lettere scoperte da Divjak: cfr. la nota 1 al CAP. 9.

27. Cfr. Berrouard, *Introduction*, cit., pp. 177-200.

sofi orgogliosi non vollero percorrere pur avendo conosciuto Dio attraverso le creature [28].

Costoro, dunque, di cui [l'Apostolo] ha detto che avevano conosciuto Dio (*Rm* 1,21), videro quello che dice Giovanni, ossia che per mezzo del Verbo di Dio sono state fatte tutte le cose. Infatti nei libri dei filosofi si trovano anche verità del genere, e che Dio ha un Figlio unigenito, per mezzo del quale esistono tutte le cose. Poterono vedere quello che è, ma lo videro da lontano. Non vollero tenere l'umiltà di Cristo, la nave sulla quale sarebbero giunti sicuri a ciò che poterono vedere da lontano; e sdegnarono la croce di Cristo. Bisogna attraversare il mare, e disprezzi il legno? O sapienza superba! (*Io. ev. tr.* 2,4)

Preoccupato di restare sempre fedele alla Parola da commentare, Agostino mostra un rispetto assoluto per la lettera del testo sacro e si propone di spiegare la Scrittura con la Scrittura stessa. Temi principali della sua esegesi sono anzitutto il mistero di Cristo, Verbo incarnato e unico Salvatore; quindi l'unità della Chiesa contro i donatisti (nelle omelie 1-16); l'esortazione a passare dalla mentalità dell'Antico Testamento, segnata dall'attesa di una ricompensa terrena, alla speranza della vita eterna; la teologia dello Spirito Santo e la teologia della carità [29].

Durante la settimana di Pasqua del 407 e in due giorni di poco successivi, Agostino commentò anche l'intera *Prima lettera di Giovanni*. I dieci brevi *tractatus* su *1 Gv* sono tra i testi più belli composti da Agostino. Essi hanno al centro il concetto di amore, la *caritas* o *dilectio* (in greco *agape*), «dolce parola, ma più dolce fatto», di cui Giovanni «ha detto molto, e quasi tutto» (*ep. Io. tr.* 8,1; prol.). Coerentemente con i principi ermeneutici stabiliti nel *De doctrina christiana*, l'amore di Dio è contrapposto all'amore per il mondo: solo Dio va amato per goderne come causa della nostra felicità, le creature invece vanno amate per amore del Creatore, non *ad fruendum* ma *ad utendum*: se le amassimo più di Dio, saremmo come una sposa che amasse l'anello fabbricato dallo sposo più dello sposo stesso (cfr. 2,8-12). La visione di Dio *così come egli è* (*1 Gv* 3,2), tuttavia, non è ancora possibi-

28. Sull'evoluzione del giudizio agostiniano nei confronti dei filosofi, cfr. G. Catapano, *The Development of Augustine's Metaphilosophy: Col 2,8 and the "Philosophers of this World"*, in AugSt, 38, 2007, pp. 233-54.

29. Su questi ultimi due temi, cfr. Berrouard, *Introduction*, cit., pp. 201-56.

le in questa vita; ad essa ci si deve preparare desiderandola, perché il desiderio dilata l'animo e lo rende più capiente, più capace di essere riempito dalla visione futura: «tutta la vita di un buon cristiano è un santo desiderio» (4,6) [30].

C'è comunque un modo in cui si può "vedere" Dio già ora, sia pure indirettamente, ed è l'amore fraterno. Chi infatti ama il fratello (e il nemico perché diventi fratello: cfr. 8,4.10-11), ama e vede l'amore stesso, senza il quale non potrebbe amare, e quindi ama e vede Dio, perché Dio, secondo la celebre affermazione di *1 Gv* 4,7.16, è amore (5,7; 9,10). Chi ama veramente il fratello, ama necessariamente anche Dio, e chi pecca contro il fratello, pecca contro Dio (7,5). Il criterio per discernere l'autenticità dell'amore fraterno non è esteriore, ma interiore, e consiste nella pura benevolenza, ossia nel volere il bene del prossimo (8,5). L'intenzione con cui un atto è compiuto è dunque decisiva per capire se si tratti oppure no di un atto d'amore: tanto il Padre quanto Giuda hanno consegnato Gesù alla morte, ma il primo per amore, il secondo per tradimento [31]. Atti apparentemente cattivi possono essere buoni se compiuti per amore, e viceversa: un padre che percuote il figlio per correggerlo compie un atto caritatevole, mentre un mercante di schiavi che tratta bene un ragazzo per poterlo vendere no.

Una volta per tutte ti viene dunque insegnato un breve precetto: ama, e fa' quello che vuoi (*dilige, et quod vis fac*): se taci, taci per amore; se gridi, grida per amore; se correggi qualcuno, correggilo per amore; se lo risparmi, risparmialo per amore; dentro vi sia la radice dell'amore, da tale radice non può germogliare se non il bene (7,8).

Anche nei confronti di Dio l'intenzione è importante: una cosa è osservare i suoi comandamenti per timore delle pene dell'inferno, un'altra osservarli per timore di perdere quel bene supremo che è Dio stesso. Il primo è un timore servile, scacciato dall'amore perfetto secondo *1 Gv* 4,18, il secondo è il «timore casto» elogiato in *Sal* 19[18],10. I due timori possono essere paragonati a due mogli che, in assenza del marito, non lo tradiscono: una però lo

30. Sul tema del desiderio nell'opera di Agostino, cfr. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, Parigi 1982.

31. Cfr. *ep.* 93,ii,7.

fa per timore di essere castigata al suo ritorno, l'altra per timore di essere abbandonata dallo sposo amato (9,4-8).

Ad alcuni la spiegazione delle Scritture fornita da Agostino nelle omelie non bastava. Poteva perciò capitare che il vescovo di Ippona ricevesse la richiesta di chiarire in colloqui privati alcuni punti del testo biblico. Fu questa l'origine delle *Quaestiones evangeliorum* (*Questioni dei vangeli*): le risposte di Agostino a un anonimo richiedente su passi specifici dei vangeli di Matteo (libro I) e di Luca (libro II) furono trascritte in un ordine differente da quello della narrazione evangelica; quando Agostino si accorse che erano state raccolte insieme, vi aggiunse, per aiutare il lettore, un elenco dei titoli delle questioni affrontate (cfr. *qu. ev.*, prol.). I manoscritti le hanno trasmesse insieme alle *Quaestiones XVI in Matthaeum* (*Sedici questioni su Matteo*), che non sono menzionate né nelle *Retractationes* né nell'*Indiculum* di Possidio [32] ma oggi sono ritenute autentiche [33].

Alla base delle spiegazioni pubbliche delle Scritture come di quelle private, c'era uno studio assiduo della pagina biblica. Sui margini dei codici dei libri sacri della sua biblioteca, Agostino scriveva le proprie annotazioni. Persino queste note in margine potevano poi finire in circolazione: i confratelli di Agostino trascrissero *de frontibus codicis* le glosse sul libro di *Giobbe* e sulla *Lettera di Giacomo* e ne fecero dei libri (cfr. *retr.* II,13; 32). Il primo, le *Adnotationes in Iob* (*Annotazioni su Giobbe*), è giunto fino a noi; il secondo, la *Expositio epistulae Iacobi ad duodecim tribus* (*Esposizione della Lettera di Giacomo alle dodici tribù*), è invece andato perduto.

Il grandioso affresco dipinto nella seconda parte del *De civitate dei* (cfr. il CAP. 7) dovette richiedere al vecchio Agostino, tra le altre cose, uno studio ancor più approfondito delle vicende storiche del popolo eletto e dei testi biblici che le raccontano. Fu verosimilmente in preparazione dei libri XV e XVI che, soggiornando nuovamente a Cartagine per via di un concilio, tra il 419 e il 420 egli compose due opere sui primi sette libri della Scrittura (il cosiddetto Ettateuco: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, *Giosuè*, *Giudici*), e precisamente un'opera di *Locutiones*

32. Cfr. la nota 35 al CAP. 9.

33. Cfr. A. D. Fitzgerald, s.v. *Quaestiones XVI in Matthaeum*, in ADE, p. 1169, e gli studi a cui rinvia.

(*Locuzioni*) e una di *Quaestiones* (*Questioni*)[34]. Le *Locutiones* raccolgono le espressioni idiomatiche (*proprietates*, in greco *idiômata*) della lingua ebraica o della versione greca dei Settanta, che tradotte letteralmente danno luogo a costruzioni e significati inusuali in latino e per questo, se non riconosciute, possono ingenerare interpretazioni erronee.

Le *Quaestiones* invece nascono come una sorta di quaderno di appunti presi da Agostino piuttosto in fretta (cfr. *qu.*, proemio) durante il confronto tra diverse traduzioni dei libri biblici, allo scopo di segnalare, e spesso di risolvere, i problemi ermeneutici posti dal testo (per esempio, come poté Caino fondare una città, presupponendo questa l'esistenza di una moltitudine di uomini). La discussione tralascia il racconto della creazione e della caduta, già affrontato più volte da Agostino, e probabilmente nelle intenzioni originarie dell'autore avrebbe dovuto estendersi a tutti i libri storici della Bibbia; il progetto fu interrotto per il sopravvenire di impegni più urgenti (cfr. *retr.* II,lv,1). Di particolare interesse, per la sua fortuna nel pensiero medievale, è la soluzione fornita alla difficoltà relativa a *Giosuè* 8,2, dove Dio ordina a Giosuè di conquistare la città di Ai con un agguato. Secondo il vescovo di Ippona, l'episodio insegna che una tattica bellica non convenzionale come questa non è attuata ingiustamente da chi combatte una guerra giusta; ciò che conta, ai fini della giustizia, è se la guerra intrapresa sia giusta oppure no.

> Le guerre giuste, poi, sono solitamente definite quelle che vendicano i torti, nel caso in cui una qualche nazione o città, contro la quale si deve muovere guerra, abbia trascurato di punire ciò che è stato commesso disonestamente da parte di suoi cittadini o di restituire ciò che a torto è stato sottratto (*qu.* VI,10).

34. Coevo alle *Locutiones* e alle *Quaestiones* o di poco precedente potrebbe essere il materiale raccolto nelle *Otto questioni tratte dall'Antico Testamento*, un testo che secondo Rainer Jakobi fu confezionato nella forma delle *quaestiones* da un redattore successivo, forse già nel V secolo (cfr. R. Jakobi, *Eine augustinische Echtheitsfrage:* De octo quaestionibus ex veteri testamento, in Am, 48, 2008, pp. 205-9). Brevissimo, esso non è tuttavia privo di interesse, grazie al carattere non esegetico ma teoretico sia della prefazione, in cui si distinguono tre tipi di violazione della giustizia (trasgressione del *placitum* sociale, della natura o della misura negli atti concessi), sia delle prime tre questioni (sulla volontà e la conoscenza del Verbo e sul desiderio di morire come segno di perfezione).

La guerra del popolo ebraico contro Ai non rientra in questa definizione abituale di "guerra giusta", però dev'essere considerata giusta in quanto ordinata da Dio, presso il quale non c'è ingiustizia; egli sa che cosa dev'essere fatto a ciascuno. In una guerra del genere, il comandante dell'esercito o il popolo stesso vanno giudicati non tanto gli autori della guerra quanto gli esecutori [35].

Lo studio personale delle Scritture poteva infine preludere a opere esegetiche di natura sistematica, trattati scritti appositamente per essere letti, esaminati e discussi. I quattro libri *De consensu evangelistarum* (*L'accordo tra gli evangelisti*) furono il primo lavoro del genere che Agostino vescovo riuscì a concludere, durante una pausa di composizione del *De trinitate*. Scopo dell'opera è mostrare la coerenza fra i quattro vangeli canonici e replicare in tal modo a coloro che, volendo minare alla base la credibilità della religione cristiana, negavano l'attendibilità dei racconti evangelici sulla base delle loro apparenti contraddizioni [36].

Il *De Genesi ad litteram*

Accanto al *De consensu evangelistarum*, l'altro grande trattato esegetico composto negli anni dell'episcopato è il *De Genesi ad litteram* (*La Genesi alla lettera*), in dodici libri [37]. Il significato

35. Sulla concezione agostiniana della guerra, cfr. G. Catapano, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *La giustizia*, Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova, Roma 2004, pp. 35-8, e la bibliografia ivi citata, alla quale si aggiunga E. Cavalcanti, *La cosiddetta "guerra giusta" nel* De civitate dei *di Agostino*, in "Cristianesimo nella storia", 25, 2004, pp. 25-57.

36. Cfr. *infra*, p. 181.

37. La datazione dell'opera è problematica. Secondo *retr.* II,xxiv,1; xxv, fu composta nello stesso periodo del *De sancta virginitate*; incominciata dopo il *De trinitate*, fu terminata prima di quest'ultimo ma dopo il *Contra litteras Petiliani*. Il dodicesimo e ultimo libro fu aggiunto quando gli altri erano stati già ultimati; esso risulta ormai completato ma non ancora pubblicato quando Agostino scrive a Evodio la lettera 159 (databile al 414 o 415; cfr. anche, al medesimo destinatario, la lettera 162, di poco successiva, e la 169, scritta verso la fine del 415, nella quale il *De Genesi* non è più menzionato tra i testi in fase di elaborazione). Un riferimento ai libri sulla *Genesi*, che Agostino vuole correggere prima di pubblicare, è presente nella lettera 143 a Marcellino, databile al 412. All'interno dell'opera stessa, sono citati il tredicesimo libro delle *Confessiones* in II,ix,22 e il *De bono coniugali*, «che abbiamo recentemente pubblicato», in IX,vii,12. In XI,xv,20 è introdotto il tema delle due città, quella dei giusti e quella degli iniqui, delle

dell'espressione *ad litteram* presente nel titolo è spiegato così nelle *Retractationes*: «"alla lettera", cioè non secondo i significati allegorici, ma secondo la proprietà dei fatti» (II,xxiv,1). L'opposizione tra *allegoricae significationes* e *rerum gestarum proprietas* va compresa alla luce di quanto si dice all'inizio dell'opera, ove si distinguono quattro tipi di contenuti delle Scritture: le cose eterne che esse rivelano, le cose avvenute che esse narrano, le cose future che esse preannunciano e le cose da farsi che esse comandano. Il problema che si pone riguardo alla narrazione dei *facta* è «se tutti siano intesi secondo la comprensione delle figure soltanto», cioè in senso allegorico, «oppure vadano sostenuti e difesi secondo la fede degli atti compiuti», ossia come cose realmente accadute (cfr. *Gn. litt.* I,i,1). Il tentativo di Agostino è appunto quello di trovare un senso letterale accettabile per tutti i fatti narrati nella *Genesi* dal principio sino alla cacciata di Adamo dal paradiso.

Viene così ripreso da capo e portato a termine il progetto del precedente libro incompiuto sulla *Genesi*[38]. Il metodo è sostanzialmente lo stesso: anche qui «sono più le cose cercate che quelle trovate, e di quelle trovate ben poche sono affermate con certezza, tutte le altre invece sono poste in modo tale da dover essere ulteriormente ricercate» (*retr.* II,xxiv,1). Le ragioni di tale cautela sono spiegate alla fine del libro I, in capitoli che non a caso Galileo Galilei citerà nella *Lettera a Cristina di Lorena* (1615) a sostegno della propria concezione del rapporto tra scienza e Sacra Scrittura[39]. In presenza di diverse interpretazioni possibili della Scrittura circa le realtà naturali, non bisogna sostenerne alcuna in maniera precipitosa, per non correre il rischio di attribuire alla Scrittura un'opinione erronea e di screditarla così agli oc-

quali «disserteremo più diffusamente forse in altro luogo, se Dio vorrà», ossia nel *De civitate dei* (cfr. il CAP. 7). L'insieme di questi dati consente di affermare che il *De Genesi ad litteram* fu iniziato approssimativamente nei primi anni del V secolo e concluso non più tardi del 415. Circa la composizione dei singoli libri, esistono ipotesi differenti: per P. Agaësse, *Introduction*, in BA 48 (1972), pp. 25-31 (a cui si rifà Madec, *Introduzione generale*, cit., p. CLX, n. 12), solo i libri X-XII sono posteriori al 411; invece per P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000, pp. 137-88, seguito da Anoz, *Cronologia*, cit., lo sono anche i libri IV-IX e metà del III (da III,xi,16 in poi).

38. Cfr. *supra*, p. 89.

39. In quella famosa lettera Galileo citerà brani anche dal libro II (ix,20-21; x,23; xviii,38), nonché dalla lettera 143 (7) e dalle *Confessiones* (XII,xxv,34).

chi sia dei non cristiani che sono in possesso di conoscenze scientifiche, sia dei cristiani che hanno poca familiarità con il testo biblico. Ogni tesi falsa sulla natura delle cose è contraria al testo sacro, e viceversa ogni tesi contraria al testo sacro – cioè (nell'equazione posta da Agostino) alla fede cattolica – è falsa, e la sua falsità dev'essere dimostrata nella misura del possibile. Basta insomma essere sicuri della falsità di una tesi per essere certi che essa non appartiene al testo sacro, e della sua contrarietà alla fede cattolica per essere certi della sua falsità. Non basta invece essere sicuri della verità di una tesi per essere certi che l'autore sacro abbia inteso esprimere proprio o soltanto quella, per quanto una tesi vera non sia mai contraria al testo sacro nel suo complesso: l'autore infatti potrebbe aver avuto in mente o un'altra tesi, non meno vera ma più utile, oppure entrambe. Sul piano esegetico, occorre dunque guardare anzitutto all'intenzione dell'autore; se questa rimane nascosta, bisogna prediligere ciò che non è impedito dal contesto scritturale e concorda con la sana fede; se infine risultasse impossibile approfondire e discutere la *Scripturae circumstantia*, ci si atterrà soltanto a quanto prescrive la *fides sana*.

Questo metodo, da un lato, porta Agostino a dichiarare spesso che potrebbero esservi interpretazioni migliori della sua; dall'altro, lo impegna a esporre teorie sull'origine dell'universo e dell'uomo che egli ritiene perlomeno compatibili con la Sacra Scrittura e quindi vere o plausibili. Da questo punto di vista, il *De Genesi ad litteram* costituisce il più ampio e organico documento della "filosofia naturale" di Agostino, delle sue conoscenze e del suo personale contributo in questo settore, e va annoverato fra le sue opere maggiori anche in campo filosofico.

I primi tre libri trattano in dettaglio dei sei giorni della creazione, corrispondenti a quello che per noi è il primo capitolo della *Genesi*. Rispetto al *liber imperfectus* del periodo presbiterale, Agostino dedica più spazio soprattutto al secondo giorno e all'inizio del sesto [40]. Interessante è anche l'uso della dottrina degli elementi a proposito del quinto giorno [41]. L'attenzione del vescovo di Ippona però si concentra maggiormente, come già nell'*imperfectus*, sul primo giorno, e specialmente sulla creazione

40. *Gen* 1,6-8 e 1,24-25 in *Gn. litt.* II,i,1-x,23 e III,xi,16-xviii,28, da confrontare rispettivamente con *Gn. litt. imp.* viii,29-ix,31 e xv,53-xvi,54.
41. *Gen* 1,20-23 in *Gn. litt.* III,i,1-x,15.

della luce, la sua divisione dalle tenebre e l'imposizione divina dei vocaboli "giorno" e "notte" (*Gen* 1,3-5 in I,ix,15-xviii,36). Intendere questi atti come avvenuti nello spazio di un giorno è a suo giudizio estremamente difficile, sia che per *lux* s'intenda una luce corporea sia che per essa s'intenda una luce spirituale. Egli riprende inizialmente la spiegazione basata sul rapporto tra materia e forma, ma in una nuova versione: la luce indicherebbe la creatura spirituale già formata (attraverso un processo di derivazione da Dio e conversione a lui: cfr. I,iii,8-v,10), mentre le tenebre indicherebbero la materia informe delle creature ancora da produrre; "sera" e "mattina" significherebbero il termine dell'opera portata a perfezione e una nuova imminente operazione creatrice [42].

Questa spiegazione tuttavia viene esplicitamente sostituita da un'altra nel cruciale libro IV (cfr. IV,xxi,38), che insieme al successivo contiene l'esposizione della teoria agostiniana della creazione nella sua forma più compiuta. Dopo aver riflettutto sul numero sei come simbolo di perfezione e sul riposo di Dio nel settimo giorno come segno dell'assoluta autosufficienza divina, Agostino osserva che proprio il settimo giorno non può essere inteso come uno spazio di tempo che si aggiunge ad altri sei precedenti: se infatti fosse uno spazio di tempo, sarebbe una creatura creata dopo il sesto giorno, ma ciò è in contraddizione con l'affermazione di *Gen* 2,2 secondo la quale Dio nel settimo giorno non creò nulla. Per lo stesso motivo, la "mattina" del settimo giorno non può essere più interpretata come l'inizio di un'altra opera creata. Il settimo giorno va invece considerato come il ripetersi per la settima volta di un unico giorno, il *dies unus* di *Gen* 1,5.

Circa la natura di questo giorno originario, Agostino confessa la propria ignoranza e propone un'interpretazione che fa riferimento al modo in cui gli angeli conoscono. Nell'ipotesi che la luce creata in origine sia spirituale, si può pensare che essa (ossia gli angeli) sia formata attraverso una conversione da un suo certo qual stato di *informitas* al Creatore (separazione della luce dalle tenebre) e, dopo essersi conosciuta nella propria natura (prima sera), riferisca sé stessa alla lode di Dio (prima mattina), contemplando il quale essa è formata. Il mattino del secondo giorno significherebbe anche che la luce spirituale riceve dal Verbo di Dio la conoscenza della creatura che viene fatta dopo di lei.

42. Cfr. I,xviii,34-35; II,xiv,28; IV,i,1 con *Gn. litt. imp.* xv,51.

Questa ulteriore creatura, cioè il firmamento, viene fatta prima nella conoscenza posseduta dalla luce spirituale [43], poi nella natura del firmamento stesso [44], nella quale il firmamento è quindi conosciuto dalla luce spirituale (sera del secondo giorno). La luce spirituale poi si converte a lodare Dio per aver creato il firmamento e riceve dal Verbo la conoscenza della creatura successiva (mattina del terzo giorno), e così via. Detto altrimenti,

gli angeli santi [...] senza dubbio conoscono l'intero creato, nel quale essi stessi sono stati fondati originariamente (*principaliter*), prima nel Verbo stesso di Dio, nel quale esistono le ragioni eterne di tutte le cose, anche quelle che sono state fatte nel tempo (*temporaliter*), come in ciò per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose; e poi nella creatura stessa, che essi conoscono come guardandola dall'alto in basso e riferendola alla lode di Colui nella cui inalterabile verità essi vedono originariamente (*principaliter*) le ragioni secondo le quali è stata fatta. Lì dunque [essi vedono] come di giorno, [...] qui invece come di sera; subito però si fa mattina (il che si può notare in tutti e sei i giorni), poiché la scienza angelica non rimane in ciò che è stato creato senza riferirlo subito alla lode e all'amore di Colui nel quale si conosce non che esso è stato fatto, ma che doveva esser fatto (*Gn. litt.* IV,XXIV,41).

L'unione esistente fra gli angeli, concordemente fissi nella contemplazione della verità delle cose nel Verbo di Dio, fa di loro il giorno unico e unitario di cui parla la Scrittura.

A chi obiettasse che gli angeli sono capaci di compiere simultaneamente e non successivamente i tre atti (I) della contemplazione delle ragioni eterne delle creature nel Verbo, (II) della conoscenza delle creature stesse e (III) della riconduzione di tale conoscenza alla lode del Creatore, Agostino risponde che le tre fasi della conoscenza angelica, anche se non sono cronologiche, sono tuttavia logiche, in quanto riflettono la connessione ontologica tra cause precedenti e cause seguenti. Lo stesso ordine in cui viene narrata la creazione nei sei giorni va inteso in senso causale e non temporale, poiché l'atto creativo di Dio non si dispiegò nel tempo: *creavit omnia simul*, come Agostino legge nella traduzione latina di *Sir* 18,1.

43. Il che sarebbe indicato dall'espressione biblica *E così fu fatto*, che nella versione della *Genesi* posseduta da Agostino segue immediatamente le parole pronunciate da Dio.

44. Il che sarebbe indicato dall'espressione *E Dio fece il firmamento*.

La narrazione di questa creazione simultanea originaria, chiamata *prima conditio* (ossia "prima fondazione"), secondo lui si conclude con i versetti 4-5 del secondo capitolo della *Genesi*; *Gen* 2,6 segna invece l'inizio del racconto di una differente operazione divina, la *administratio*, mediante la quale è governato provvidenzialmente il divenire temporale della creature. Su questi tre versetti si sofferma il libro V, nel quale viene teorizzato un triplice modo di esistenza delle creature: nel Verbo (V,xiii,29-xvi,34), nella *prima conditio* (xvii,35-xix,39) e nell'*administratio* (xx,40-xxii,43). Nel Verbo esistono le ragioni eterne delle cose, e tali *rationes* sembrerebbero essere il modo in cui le creature in un certo senso preesistono alla loro stessa creazione: Dio infatti «non le farebbe, se non le conoscesse prima di farle, né le conoscerebbe se non le vedesse, né le vedrebbe se non le possedesse, né le possiederebbe, esse che ancora non erano state fatte, se non nel modo in cui è egli stesso, non fatto» (V,xvi,34), ossia come qualcosa di eterno e inalterabile. Nella *prima conditio*, poi, le creature – eccezion fatta per gli angeli e, come vedremo, almeno per l'anima di Adamo – esistono non nella loro forma compiuta, ma potenzialmente e causalmente (*potentialiter atque causaliter*), sotto forma di ragioni causali inserite nella materia, da cui le creature cominceranno a svilupparsi al momento opportuno sotto l'azione della provvidenza (e questo sarà finalmente il modo di esistenza nell'*administratio*, quello di cui noi ora facciamo esperienza).

Si tratta della teoria nota impropriamente come dottrina delle "ragioni seminali", un concetto di origine stoica che però Agostino assume nella formulazione non materialistica di Plotino [45]. Effettivamente Agostino paragona la genesi del mondo a quella di un albero: come questo è precontenuto causalmente nel seme, grazie al quale la terra umida si trasforma in legno, rami e foglie, così, per tutti i generi di cose che vengono a formarsi nel tempo e a costituire e popolare il mondo, erano già stati creati sin dall'origine sia i princìpi formali immanenti del loro futuro sviluppo sia gli elementi materiali di cui le cose sarebbero state fatte (cfr. V,xxiii,44-45). Tuttavia, come Agostino precisa nel libro VI, benché i semi assomiglino alle ragioni causali, «quelle cause esistono prima di tutti i semi visibili» (VI,vi,10). Il modo in cui le creature

45. Come hanno mostrato P. Agaësse e A. Solignac in BA 48 (1972), pp. 654-7 e 664.

esistono nei semi va distinto dal modo in cui esse esistono nelle *causae* create nella *prima conditio*, sicché in definitiva i modi di esistenza delle creature risultano essere quattro e non tre:

Ma altro è il modo in cui queste cose esistono nel Verbo di Dio, dove non sono fatte ma eterne [= le *rationes* ideali]; altro il modo in cui esistono negli elementi del mondo, dove, fatte simultaneamente, stanno tutte le cose destinate ad esistere [= le *rationes* causali]; altro il modo in cui esistono nelle cose che, secondo le cause create simultaneamente, sono create non più simultaneamente, ma ciascuna a suo tempo [= le cose in atto]; [...] altro il modo in cui esistono nei semi, nei quali si ritrovano nuovamente quasi delle cause primordiali tratte dalle cose che sono venute fuori secondo le cause che [Dio] fondò all'origine [= le *rationes* seminali] (VI,X,17).

Nel caso dell'uomo, questo schema si applica solo in parte. Anche la prima coppia umana fu creata in due fasi, in primo luogo nella creazione primordiale e poi in quella temporale. Agostino infatti esclude che *Gen* 2,7 ss. sia una mera ricapitolazione del racconto del sesto giorno: i fatti che vi vengono narrati non poterono essere simultanei, e quindi i primi esseri umani non furono creati sin dall'origine nella forma che è la nostra. Questo però non significa che essi siano stati creati prima soltanto nelle loro ragioni causali, né tantomeno che ogni altro essere umano sia stato creato così. Occorre distinguere tra l'anima e il corpo, e tra l'anima del primo uomo e quella di tutti gli altri.

I corpi del primo uomo e della prima donna furono creati nella *prima conditio* in modo invisibile, potenziale e causale (*invisibiliter, potentialiter, causaliter*: VI,VI,10), ossia nelle loro ragioni causali, e già nella distinzione dei sessi (*maschio e femmina li fece*: *Gen* 1,27); furono poi creati *visibiliter* al tempo opportuno nell'aspetto che ci è noto, il corpo di Adamo dal fango e quello di Eva da una costola di Adamo, secondo la narrazione biblica. I corpi dei discendenti invece derivano, mediante le ragioni seminali, da quelli dei progenitori. Circa la questione dell'età in cui Adamo fu creato, se già adulto oppure no, Agostino propende per la prima ipotesi, e tuttavia afferma che i prodigi compiuti da Dio, il quale non ha bisogno del tempo necessario alla crescita naturale delle creature, non vanno contro natura. Il Creatore infatti ha costituito le ragioni causali in modo tale che queste consentano sia lo sviluppo "normale" delle cose sia i fatti prodigiosi.

Qualunque sia stato il modo in cui Adamo fu creato nel tempo, nelle sue ragioni causali tale modo era già o predeterminato come necessario o previsto come possibile. Nella natura di una cosa vi è dunque non solo ciò che la fa essere necessariamente in un certo modo, ma anche ciò che la rende potenzialmente soggetta a eventi che possono verificarsi oppure no, inclusi quelli miracolosi. Ad esempio, è nella natura di un giovane che egli invecchi, ma questo invecchiamento, la cui *ratio* è interna al corpo, può essere impedito da cause esterne; perciò, considerando la natura di un giovane, noi possiamo sapere che è portato a invecchiare, ma non se giungerà effettivamente alla vecchiaia. Le cause esterne dipendono in ultima analisi dal volere divino, ma questo non può essere contrario alla natura interna di una cosa, perché anch'essa dipende dalla volontà di Dio che così l'ha creata, e la volontà di Dio non può contraddire sé stessa (cfr. VI,xiii,23-xviii,29). Esistono pertanto delle leggi naturali (*naturales leges*), proprie del corso più usuale della natura, secondo le quali le anime hanno determinati appetiti e gli elementi del mondo corporeo possiedono una ben definita capacità (*vim qualitatemque*) che li rende in grado di produrre certi effetti anziché altri; al di sopra di tali leggi esiste però il potere del Creatore, che può trarre da tutte queste cose effetti diversi da quelli consueti, la cui possibilità egli ha tuttavia inserito sin dall'inizio nelle cose stesse. A questa seconda categoria di effetti, secondo Agostino, appartiene probabilmente il modo in cui il corpo di Eva fu creato nel tempo (cfr. IX,xvii,31-xviii,35). Il corpo di Adamo, infine, era animale, e quindi bisognoso di nutrimento e mortale; esso non fu trasformato in spirituale quando Adamo fu posto nel paradiso terrestre, ma lo sarebbe stato in seguito se Adamo non avesse peccato. Il corpo del primo uomo prima del peccato era dunque mortale per natura e immortale per dono divino, era cioè immortale non nel senso che non potesse morire (*non posse mori*), ma perché poteva non morire (*posse non mori*: VI,xxv,36).

La questione dell'anima umana è più complessa. Nel libro VII viene indagata l'origine dell'anima di Adamo, nel libro X quella dell'anima di Eva e degli altri esseri umani. L'*alito di vita* che Dio soffiò sul volto di Adamo secondo *Gen* 2,7 indica certamente l'anima, ma ciò non vuol dire che l'anima sia della stessa sostanza di Dio: la natura divina infatti è assolutamente inalterabile, mentre l'anima può mutare in peggio o in meglio. D'altra parte, trattandosi della creazione temporale dell'uomo, non si può rite-

nere neppure che l'anima di Adamo, insufflata nel corpo plasmato con la polvere dalla terra, sia stata fatta in quel momento dal nulla, sia perché la creazione *ex nihilo* è terminata con la *prima conditio*, sia perché bisogna ammettere con *Gen* 1,27 che l'anima umana era stata creata già nella creazione simultanea (è per essa che l'uomo è stato fatto "a immagine" di Dio). Ci si può chiedere allora se l'anima sia stata creata come il corpo, ossia prima nella sua ragione causale *secundum quam* è poi stata fatta; in tal caso, però, si pone il problema di un'eventuale materia dell'anima stessa *de qua* essa sarebbe poi stata fatta, analoga alla polvere terrena per il corpo. Ora, una simile *spiritalis materies* non poteva essere né felice né irragionevole né corporea. Non poteva essere felice, perché allora sarebbe stata migliore dell'anima stessa, mentre la materia informe di una cosa è necessariamente più imperfetta di quando viene formata diventando quella certa cosa. Non poteva essere irragionevole, perché allora si dovrebbe ammettere la possibilità che l'anima di una bestia diventi quella di un uomo e quindi anche che accada il contrario; la teoria della trasmigrazione delle anime è invece contraria alla fede cattolica e di conseguenza non può essere attribuita neppure indirettamente alla Scrittura, secondo i principi esegetici esposti all'inizio dell'opera. Anzi, secondo Agostino hanno ragione coloro i quali negano che essa sia stata sostenuta veramente dai filosofi al cui nome è tradizionalmente associata; questi in realtà volevano soltanto mostrare che la cattiva condotta rende l'uomo simile alle bestie in questa vita (cfr. VII,ix,13-x,15). La materia spirituale, infine, non può essere un elemento corporeo, per la semplice ragione che tutto ciò che deriva dagli elementi corporei è a sua volta corporeo, mentre l'anima non lo è, come Agostino argomenta in vari modi in una sezione molto interessante che va da VII,xii,18 a VII,xxi,30. Accanto ad argomenti già usati nel *De quantitate animae*[46], come ad esempio la capacità che l'anima ha di conoscere le linee (VII,xxi,27) e di formare a piacimento innumerevoli immagini dentro di sé (VII,xxi,29), e vicino a prove sviluppate più ampiamente in opere più o meno coeve, come quella basata sull'autoconoscenza (VIII,xxi,28) che ritroveremo nel *De trinitate*[47], incontriamo qui una descrizione dei rapporti tra l'anima, gli elementi materiali e gli organi del corpo, in particolare il cervello,

46. Cfr. *supra*, p. 44.
47. Cfr. *infra*, p. 171.

che mostra come Agostino non fosse affatto digiuno della letteratura medica del suo tempo.

Se concepire una materia dell'anima è difficile, è forse ancor più problematico il concetto di una sede *in qua* l'ipotetica ragione causale dell'anima sarebbe rimasta dalla creazione primordiale sino al momento della creazione nel tempo. Nessuna delle realtà menzionate nel racconto dei sei giorni è infatti un buon candidato a questo ruolo, che consiste nell'essere in un certo senso un "genitore" dell'anima: l'anima infatti non può essere detta figlia degli angeli, né tantomeno di qualche elemento materiale. Tale sede non può essere neppure Dio, perché ciò che resta in Dio non è creato. Risulta dunque preferibile, in conclusione, pensare che l'anima di Adamo, come gli angeli, sia stata creata già compiuta nel sesto giorno, cioè nella *prima conditio*.

Nel caso dell'anima di Eva e degli altri esseri umani, le ipotesi possibili per Agostino sono invece due, e cioè la derivazione dall'anima di Adamo oppure la creazione *ex novo*. Per comodità, possiamo chiamare la prima "traducianesimo" e la seconda "creazionismo". L'ipotesi creazionistica rientra in gioco perché, se si ammette che nella *prima conditio* già era stata creata un'anima compiuta (quella di Adamo), allora si può ritenere che le anime individuali, benché create nel tempo senza una precedente ragione causale, non rappresentino una nuova creazione, in quanto dello stesso genere di quella creata in origine. Agostino pare non accorgersi della possibilità di una terza ipotesi, ossia che *tutte* le anime umane, come quella di Adamo, siano state create compiutamente nella creazione simultanea. Ad ogni modo, egli giunge alla conclusione che la questione è indecidibile, perché non vi sono prove evidenti né di tipo razionale né soprattutto di tipo scritturistico a favore o contro una delle due ipotesi (cfr. x,x,17; xxiii,39)[48]. Il traducianesimo sembra accordarsi meglio con la prassi del battesimo dei bambini (cfr. x,xi,18-xvi,29), mentre il creazionismo pare più adatto al caso dell'anima di Cristo (cfr. x,xviii,32-33). I traducianisti devono tuttavia guardarsi dal

48. Questa sarà la sua posizione definitiva in merito, ribadita nelle lettere 143 (a Marcellino, 412), 166 *De origine animae* (a Girolamo, 415, da cui sperò inutilmente di ricevere lumi circa la compatibilità di creazionismo e trasmissione del peccato originale), 190 e 202/A (al vescovo Ottato, 418-419); nei quattro libri *De anima et eius origine* (419-420, in risposta alle critiche di un giovane cattolico ex rogatista che si faceva chiamare Vincenzo Vittore); infine nelle *Retractationes* (1,1,3).

pensare che l'anima sia un corpo, per non pensare che anche Dio lo sia. In questo grave errore è caduto Tertulliano [49], esplicitamente criticato alla fine del libro x.

I libri VIII, IX e XI completano l'interpretazione letterale rispettivamente del paradiso terrestre (*Gen* 2,9-17), della creazione delle bestie del campo, dei volatili del cielo e soprattutto della donna (*Gen* 2,18-24), e infine della caduta (*Gen* 2,25-3,24). Agostino ritiene di essere finalmente in grado di fare personalmente ciò che all'epoca del *De Genesi contra Manichaeos* superava ancora le sue capacità [50], ossia di mostrare che anche queste sezioni del racconto biblico sono state scritte *secundum propriam locutionem*, ossia hanno un senso non soltanto allegorico ma anche letterale. Così egli può sostenere ad esempio che l'albero della conoscenza del bene e del male era un albero reale; il suo frutto fu proibito da Dio non perché fosse cattivo (in quanto creato da Dio, esso era invece buono), ma per consentire all'uomo di sapere che il bene sta nell'ubbidienza e il male sta nella disubbidienza ai precetti divini (cfr. VIII,vi,12; xiii,28-30). Per spiegare come Dio poté parlare ad Adamo nel paradiso terrestre, Agostino utilizza la gerarchia dei gradi di mutabilità di origine porfiriana [51]: come l'anima muove il corpo nello spazio senza muoversi essa stessa localmente, così Dio muove sia i corpi nello spazio e nel tempo, sia le anime e gli spiriti angelici solo nel tempo, rimanendo assolutamente immobile tanto nello spazio quanto nel tempo. Dio opera sulle nature dall'interno, creandole, e dall'esterno, amministrandole. Questa *administratio* estrinseca si attua sia per mezzo delle volontà a Dio soggette (gli angeli), sia per mezzo dei corpi soggetti a Dio e a quelle volontà (cfr. VIII,xvii,38-xxvi,48). Si può anche dire che l'operazione della provvidenza è duplice: naturale, in quanto guida dall'interno lo sviluppo delle cose, e volontaria, in quanto si serve degli angeli e degli uomini. Ad esempio, Dio fa crescere un albero da frutto non solo mediante il processo interno di sviluppo del seme, ma anche attraverso l'attività dell'agricoltore (cfr. VIII,ix,17-18). Dio perciò può aver parlato ad Adamo sia interiormente sia mediante una creatura a lui sottoposta, restando immobile in entrambi i casi.

49. Su Tertulliano in relazione ad Agostino, cfr. la voce di F. Chapot in ADE, pp. 1368-71.

50. Cfr. *supra*, p. 64.

51. Cfr. la nota 8 al CAP. 7.

Per quanto riguarda lo scopo per cui la donna è stata creata, esso è indicato dal testo biblico nel fornire un aiuto all'uomo (*Gen* 2,18); questo aiuto, secondo Agostino, non può consistere in altro che nella generazione dei figli. Benché Adamo ed Eva si siano accoppiati ed abbiano procreato solo dopo la cacciata dal paradiso, nulla vieta di pensare che vi sarebbero potuti essere per loro «anche in paradiso nozze onorevoli e un talamo immacolato, [...] affinché dal loro seme fosse generata una prole senza alcun inquieto ardore di libidine e senza alcuna fatica e dolore del parto» (IX,iii,6). Questo ardore e questo dolore sono invece un castigo del primo peccato, che ha fatto perdere agli esseri umani il pieno controllo di tutte le loro membra, in una sorta di contrappasso per cui l'anima, che ha voluto disubbidire a Dio, ha meritato di farsi disubbidire dal corpo (cfr. IX,iii,5-xi,19).

La maggior parte del libro XI (ii,4-xxix,37) è dedicata all'interpretazione del serpente tentatore, ovvero del diavolo che agiva in esso. Un nutrito gruppo di questioni al riguardo appartiene al genere della teodicea e assomiglia a quelle discusse nel *De libero arbitrio*[52]: perché Dio permise al diavolo di tentare l'uomo, pur sapendo che l'uomo sarebbe caduto nella tentazione? Perché Dio creò individui che sapeva sarebbero stati cattivi? Perché Dio non ha voluto convertire al bene la volontà dei malvagi? E così via. Pur confessando che la risposta a queste domande è nascosta nella volontà di Dio e conoscerla «è di gran lunga al di sopra delle mie forze» (XI,iv,6), Agostino cerca di mostrare l'utilità della tentazione e dell'esistenza dei malvagi, il cui castigo rappresenta un salutare ammonimento che fa progredire altri nel bene (cfr. XI,iii,5-xii,16). Un altro problema sul quale Agostino si sofferma a lungo, senza approdare peraltro a una soluzione definita, è se il diavolo sia caduto sin dall'inizio oppure dopo un periodo di felice comunione con gli angeli (cfr. XI,xiv,18-xxvi,33).

Il dodicesimo e ultimo libro costituisce un singolare approfondimento del tema del paradiso in base alle implicazioni di 2 *Cor* 12,2-4, versetti nei quali Paolo afferma di sapere che un uomo (egli stesso) è stato rapito sino al terzo cielo e in paradiso, ma di ignorare se sia stato rapito nel corpo o fuori del corpo. Si tratta di capire che cosa sia il terzo cielo di cui parla l'Apostolo e se esso coincida o no con il paradiso. Agostino osserva anzitutto che Paolo non dubita di essere stato rapito fino al terzo cielo re-

52. Cfr. *supra*, p. 54.

almente, e non per immagine. Ora, se si intende la realtà del terzo cielo come quella di una sostanza, sorge un'aporia. Le sostanze infatti sono corporee e incorporee, ma una sostanza corporea può essere vista solo facendo uso del corpo, una incorporea solo non facendone uso: come mai allora Paolo è incerto se fu rapito nel corpo o fuori del corpo? Pertanto Agostino propone anzitutto una diversa interpretazione del dubbio dell'Apostolo: esso concernerebbe lo stato del suo corpo durante quella straordinaria esperienza, e cioè se il corpo fosse ancora vivo oppure fosse completamente abbandonato dall'anima e quindi, sia pur provvisoriamente, morto (cfr. XII,v,14). La soluzione del problema viene tuttavia cercata attraverso una lunghissima trattazione dei generi di visione, al termine della quale il "terzo cielo" viene inteso appunto come uno di questi generi, quello supremo, e non come un luogo (cfr. XII,vi,15-xxxi,59).

I generi in questione sono tre, disposti nel seguente ordine gerarchico ascendente: visione corporale (*corporalis*), spirituale (*spiritualis*) e intellettuale (*intellectualis*). Ad essi corrispondono tre generi di oggetti di valore crescente – i corpi, le loro immagini e le entità incorporee – e tre generi di facoltà psichiche: i sensi del corpo, l'immaginazione (chiamata *spiritus* secondo *1 Cor* 14,15, dove è distinta dall'intelletto) e la mente o *intellectus*. Agostino dedica particolare attenzione alla visione spirituale, che può essere di diversi tipi (sogni, allucinazioni, estasi), avere cause organiche (fisiologiche o patologiche) oppure spirituali (l'influsso di spiriti buoni o cattivi), e presentare immagini dotate di significato e quindi dar luogo a divinazioni e profezie. Al di sopra della visione spirituale c'è comunque la visione intellettuale, la quale ne giudica il contenuto, non può mai ingannarsi e ha come oggetti realtà superiori alle immagini, quali la mente, le virtù e Dio stesso. Nella sua pienezza, essa è riservata ai puri di cuore nella vita futura, e consiste proprio in quella vita eterna che può dirsi "paradiso" in senso spirituale. La conclusione di Agostino è pertanto che, se Paolo con "terzo cielo" ha inteso tale visione, allora si può ritenere che essa coincida proprio con il paradiso (cfr. XII,xxviii,56; xxxiv,67).

4
Le *Confessiones*

Storia di una conversione

Fra il libro incompiuto sulla *Genesi* e il *De Genesi ad litteram* Agostino aveva composto altri tre libri sui primi versetti della Scrittura. Essi costituiscono l'ultima parte della sua opera indubbiamente più famosa, quei «tredici libri delle mie *Confessioni*» che nelle *Retractationes* Agostino presenterà con le seguenti parole:

lodano Dio giusto e buono sia a proposito dei miei mali sia a proposito dei miei beni, ed eccitano l'intelletto e l'affetto umano a elevarsi a lui. Intanto, per quanto mi riguarda, questo effetto in me lo produssero allora mentre venivano scritti e lo producono ora mentre sono letti. Che cosa ne pensino gli altri, lo vedranno loro stessi; tuttavia so che a molti fratelli molto sono piaciuti e piacciono (*retr.* II,vi,1).

Non si conoscono esattamente i motivi che spinsero Agostino a comporre quello che oggi è generalmente celebrato come il suo massimo capolavoro e che l'autore stesso verso il termine della vita riconosceva come il più diffuso ed apprezzato dei suoi scritti [1]. Si sono fatte al riguardo varie ipotesi, che spaziano dall'au-

1. «Quale tra i miei opuscoli ha potuto farsi conoscere in modo più frequente e più piacevole dei libri delle mie *Confessioni*?» (*persev.* XX,53). Non mancarono tuttavia già all'epoca lettori o ascoltatori critici, quali Pelagio: cfr. *ibid.* e M. Veronese, *Antichi lettori delle "Confessioni": maldicenti, subdoli, critici*, in AA.VV., *Le "Confessioni" di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003, pp. 569-87. Sulla posterità delle *Confessiones*, fondamentale resta il contributo di P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité*, Études Augustiniennes, Parigi 1963; cfr. anche la voce relativa in K. Pollmann, W. Otten (a cura

tolegittimazione apologetica di un vescovo dal discusso passato alla valenza terapeutica della scrittura autobiografica, dall'ampliamento di una biografia di Alipio nata da una richiesta di Paolino di Nola (cfr. *ep.* 27,5) all'esemplificazione narrativa di uno schema filosofico (la dottrina neoplatonica della conversione) o teologico (la teologia della creazione, oppure la teologia della grazia dell'*Ad Simplicianum*). Agostino, dal canto suo, sembra quasi suggerire una motivazione inerente alla natura stessa dell'essere umano nel suo rapporto con Dio, il Tu al quale le *Confessiones* sono rivolte, quando all'inizio dell'opera scrive quelle celeberrime frasi:

> Sei Tu a far sì che lodarTi procuri diletto, perché ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te (*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*) (*conf.* I,i,1).

Se la questione della storicità delle *Confessiones*, che scatenò memorabili controversie per decenni a partire dagli studi tardottocenteschi di Gaston Boissier e Adolf von Harnack [2], appare oramai archiviata, resta ancora molto dibattuta quella dell'unità fra le due parti fondamentali distinte in *retr.* II,vi,1, ossia fra i libri *de me scripti* (I-X) e i libri *de Scripturis sanctis* (XI-XIII, su *Gen* 1,1-2,3). L'articolazione cronologica dei libri "autobiografici", in compenso, appare sufficientemente chiara: i primi nove riguardano il passato di Agostino, il decimo invece il suo presente (cfr. *conf.* X,iii,4); il passato a sua volta può essere suddiviso in quattro età: l'*infantia* e la *pueritia* (libro I), l'*adulescentia* (libri II-VI) e la *iuventus* (libri VII-IX). Il "presente" di Agostino indica un tempo di poco successivo all'ordinazione episcopale. La stesura delle *Confessiones* infatti è collocabile tra la morte di Ambrogio (4 aprile 397), di cui si lascia intendere che non è più il vescovo di

di), *A Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford, in preparazione.

2. Cfr. G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)*, in C. Mayer, K. H. Chelius (a cura di), *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung, vom 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, pp. 9-25 (ried. in Id., *Petites études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1994, pp. 51-69); G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 22-31.

Milano (cfr. V,xiii,23 e soprattutto VIII,ii,3), e la composizione del secondo libro del *De Genesi ad litteram*, in cui si cita l'ultimo libro dell'opera [3]. È possibile che i libri I-IX fossero già noti al pubblico prima dei restanti quattro e che tra questi e i precedenti sia intercorsa una pausa compositiva.

Dopo un'invocazione preliminare, che è anche una meditazione sulle condizioni di possibilità dell'*invocare Deum*, Agostino nel libro I "confessa" a Dio la propria infanzia e la propria fanciullezza, ossia le rievoca rivelando da un lato i propri peccati e dall'altro lodando Dio per i beni ricevuti [4]. I peccati dell'infanzia sono tutti quegli atti, come l'avida pretesa del cibo, che sarebbero certamente biasimati in un adulto, ma vengono tollerati sia perché si suppone che vengano meno con la crescita, sia perché i piccini non potrebbero comunque comprendere il rimprovero. Tuttavia la vita dell'infante, il suo corpo dotato di sensibilità e i suoi sforzi istintivi per conservarne l'integrità sono un bene e in quanto tali derivano da Dio, che per essi merita la lode. Il passaggio dall'*infantia* alla *pueritia* è segnato dall'acquisizione della parola; una conquista ottenuta autonomamente, attraverso la memorizzazione dei suoni usati dagli adulti per designare un determinato oggetto (cfr. I,viii,13, un brano che sarà citato da Wittgenstein in apertura delle *Philosophische Untersuchungen*). Il periodo della fanciulezza è caratterizzato, nel bene e nel male, dagli studi scolastici «nelle arti linguacciute» (I,ix,14). Il peccato di Agostino allora era di preferire il gioco allo studio, e di applicarsi solo per timore delle percosse dei maestri o per la gratificazione delle vittorie nelle competizioni con i compagni. Il mondo che lo circondava però non era migliore: le famiglie non vedevano nella scuola che un mezzo per soddisfare ambizioni di ascesa sociale; gli insegnanti punivano negli alunni l'invidia che essi stessi provavano nei confronti dei loro colleghi, ed erano disgustati più dall'infrazione delle leggi grammaticali, istituite dagli uomini, che da quella delle leggi morali, istituite da Dio; i testi letterari oggetto di studio giustificavano ogni sorta di vizio rappresentandolo nelle imprese degli dèi. Eppure anche per questa età e per tutti i doni aggiunti a quelli dell'infanzia, Dio merita di essere ringraziato.

3. Cfr. la nota 37 al CAP. 3.

4. Per il concetto agostiniano di *confessio*, sono ancora valide le osservazioni di J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der "confessio"*, in RÉAug, 3, 1957, pp. 375-92.

I secondi quindici anni della vita di Agostino, ossia il periodo dell'"adolescenza" secondo la suddivisione latina delle età dell'uomo, sono "confessati" in ben cinque libri. Il libro II è dedicato a «quel sedicesimo anno dell'età della mia carne, quando prese in me lo scettro la pazzia della passione, e io mi arresi a lei completamente» (II,ii,4). La passione a cui si fa riferimento è anzitutto la *libido* sessuale, maturata con la pubertà e alimentata dall'ozio forzato che il quindicenne Agostino dovette trascorrere a Tagaste, in attesa che il padre trovasse le risorse necessarie per fargli proseguire gli studi a Cartagine. Tra i propri atti immorali commessi in quell'anno, tuttavia, quello che l'autore delle *Confessiones* sceglie a dimostrazione del grado di abiezione a cui era giunto appartiene non alla categoria delle sconcezze (*flagitia*), bensì a quella dei delitti (*facinora*), ed è, come tutti sanno, un furto di pere, rubate nottetempo dall'albero di un vicino in compagnia di altri ragazzi, e poi gettate ai porci. La gravità di quell'atto era tutta nella sua gratuità, nell'amore per il furto e per il peccato in quanto tali, dal momento che quei frutti non esercitavano alcuna attrattiva sull'*adulescens* di Tagaste.

Amai perdermi, amai il mio venir meno (*defectum*); non ciò per cui venivo meno, ma proprio il mio venir meno amai, anima turpe che precipitava dal tuo firmamento alla distruzione per desiderio non di qualcosa d'indegno ma dell'indegnità! (II,iv,9)

Per la severissima analisi di Agostino, neppure Catilina era caduto in un simile abisso di perversione, giacché non amò i suoi delitti ma lo scopo per cui li commetteva. Di qui il ringraziamento a Dio per aver perdonato tanta malvagità e per aver impedito mali ulteriori. «Che cosa infatti non avrei potuto fare, io che amai persino un delitto immotivato?» (II,vii,15).

Un altro anno che Agostino mette in gran risalto nel proprio passato, riservando ad esso il libro III, è il diciannovesimo, trascorso come studente a Cartagine. Fu allora che egli lesse l'*Hortensius* di Cicerone e fu conquistato all'amore della sapienza, ossia alla filosofia, e fu allora che egli aderì al manicheismo, la religione in cui avrebbe trascorso il resto della sua "adolescenza" Delle tre principali obiezioni che i manichei rivolgevano al cristianesimo cattolico, e più precisamente all'Antico Testamento in quanto parte dei testi sacri dei cattolici (incapacità di spiegare l'origine del male; concezione antropomorfica di Dio; immoralità

dei patriarchi), l'Agostino narrante nel libro III si preoccupa di confutare soprattutto la terza, esponendo una teoria della giustizia che, in risposta alla provocazione manichea, intende giustificare come si possano stimare giusti «coloro che ebbero molte mogli contemporaneamente, uccisero uomini e offrirono sacrifici di animali» (III,vii,12). La diversità dei tempi e dei luoghi può far sì che atti, leciti in un certo momento storico o in un certo angolo della terra, non lo siano in altre epoche o regioni, e viceversa, ferma restando l'immutabilità della Legge divina, che stabilisce nel loro insieme i princìpi fondamentali della giustizia. Allo stesso modo, le attività commerciali in uno stesso giorno sono autorizzate in determinate ore e in altre no, o quel che in una stessa casa è consentito fare dietro le stalle è invece proibito davanti alla tavola da pranzo. Certi atti, è vero, sono sempre e ovunque giusti, come amare Dio con tutti sé stessi e il prossimo come sé stessi, e altri sono sempre e ovunque ingiusti, come quelli contro natura, i quali violano la *societas* tra l'uomo e l'Autore della natura. Gli atti invece che sono contrari ai costumi della società in cui come cittadini o come stranieri ci si trova, vanno sì evitati per conservare il *pactum* su cui si regge la convivenza, ma vanno eseguiti senza esitazione se è Dio a ordinarli, non solo perché l'autorità divina è superiore a qualsiasi autorità umana, ma anche perché la *societas* degli uomini è giusta e salda nella misura in cui ubbidisce proprio a Dio (cfr. III,vii,13-ix,17).

Gli anni dal diciannovesimo al ventottesimo vengono presentati nel libro IV come il periodo del massimo impegno di Agostino da un lato nelle discipline liberali, dall'altro nella pratica del manicheismo, «lì superbo, qui superstizioso, ovunque vuoto» (IV,i,1). Troviamo qui preziose informazioni sulle letture compiute da Agostino in quegli anni (in particolare le *Categorie* aristoteliche [5]) e sul *De pulchro et apto* (*Il bello e l'adatto*), la sua prima opera teorica, scritta nel 380/381 e già allora perduta (cfr. IV,xiii,20-xvi,31). Al centro del libro stanno però il racconto e la relativa meditazione su un fatto accaduto all'inizio della sua atti-

5. Non si sa in quale versione Agostino a Cartagine abbia letto le *Categorie*: secondo alcuni, nella traduzione commentata di Mario Vittorino; secondo L. Minio Paluello (*The Text of the* Categoriae*: the Latin Tradition*, in "The Classical Quarterly", 39, 1945, p. 66), forse nella parafrasi che è stata tramandata tra gli scritti agostiniani con il titolo di *Categoriae decem*. Cfr. G. Catapano, *Introduzione generale*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. CXVII e CXXXV-VI.

vità di docente, a Tagaste. Lì Agostino aveva ritrovato un vecchio compagno di scuola e aveva stretto con lui un'amicizia profondissima, benché, a giudizio del vescovo che scrive le *Confessiones*, non autentica, «perché un'amicizia non è vera se non quando Tu la incolli tra coloro che aderiscono a Te[6] in virtù della carità versata *nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato* (*Rm* 5,5)» (IV,iv,7)[7]. Dopo appena un anno, l'amico si ammalò e morì. Agostino cadde in un inconsolabile sconforto, rievocato in una pagina di grande intensità emotiva:

Da questo dolore il mio cuore fu oscurato, e tutto ciò su cui volgevo lo sguardo era morte. E per me la patria era un supplizio e la casa paterna una straordinaria infelicità, e tutto ciò che con lui avevo condiviso, senza di lui si era trasformato in uno strazio immane. Da ogni dove i miei occhi lo aspettavano, e non si presentava; e odiavo tutte le cose, perché non lo avevano, e ormai non potevano più dirmi: "Ecco, verrà", come quando era assente da vivo. Ero diventato per me stesso un grande problema (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*), e interrogavo l'anima mia, chiedendole perché fosse triste e perché mi turbasse a tal punto, e non sapevo che cosa rispondermi (IV,iv,9).

Ora invece Agostino ritiene di conoscere la ragione di tanta sofferenza. Quando l'animo si lega disordinatamente ad esseri mortali come se non lo fossero e poi inevitabilmente li perde, ne viene lacerato e avverte la miseria della propria stoltezza. Se invece le realtà mutevoli e caduche sono amate in Dio, che è immutabile, non trascinano l'animo nel flusso inarrestabile del divenire e non vengono perdute.

Beato chi ama Te e l'amico in Te e il nemico per Te. L'unico infatti a non perdere alcuna persona cara è colui al quale tutti sono cari in Colui che non si perde. [...] Anima mia, [...] affida alla Verità tutto ciò che proviene dalla Verità, e non perderai nulla! (IV,ix,14; xi,16)

6. O «tra loro», secondo una variante preferita dalle edizioni critiche di M. Skutella (Teubner, Lipsia 1934) e M. Simonetti (Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Milano 1993).

7. Sull'idea agostiniana di amicizia, cfr. M. A. McNamara, *L'amicizia in sant'Agostino*, Ancora, Milano 1970 (ed. or. *Friendship in Saint Augustine*, Éditions Universitaires, Friburgo, CH, 1958); G. Catapano, *Consensio, benivolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n.s., 195, 2008, pp. 29-41, e la bibliografia ivi citata.

Agostino manicheo non era in grado di fondare su Dio il suo amore, perché il suo Dio era una vuota creazione della sua immaginazione (*vanum phantasma*): egli lo riteneva infatti un corpo luminoso e immenso, di cui l'anima umana sarebbe stata un pezzetto.

L'incapacità di concepire un ente privo di massa corporea è considerata retrospettivamente come «pressoché la sola causa del mio inevitabile errore» nel libro v (x,19), in cui sono narrati gli eventi salienti della vita di Agostino dai ventotto ai ventinove anni: il deludente colloquio con il vescovo manicheo Fausto e la conseguente disaffezione dalle dottrine di Mani; il trasferimento prima a Roma e poi a Milano; l'incontro con Ambrogio e la decisione di abbandonare definitivamente il manicheismo. Un percorso di progressivo riavvicinamento a Dio, guidato da Dio stesso all'insaputa di Agostino: «*Difatti dal Signore sono diretti i passi dell'uomo, e vorrà la sua via* (*Sal* 37[36],23). O quale amministrazione della salvezza può esservi al di fuori della tua mano, che ricrea quel che hai creato?» (v,vii,13).

Il libro vi narra come venne a cadere il secondo ostacolo intellettuale che aveva tenuto Agostino lontano dalla fede cattolica. Grazie all'esegesi spirituale dell'Antico Testamento praticata da Ambrogio, egli capì che la dottrina dell'uomo come fatto a immagine di Dio non implicava affatto l'assurda attribuzione a Dio di un corpo umano, e in generale che il linguaggio apparentemente semplice delle Scritture, accessibile a tutti, era suscettibile di un'interpretazione più profonda, riservata a intelletti adeguatamente preparati. Ragionevole gli apparve allora il precetto cattolico di credere prima di capire, e provvidenziale l'autorevolezza acquisita dai testi sacri in tutto il mondo allora conosciuto. Dopo una parentesi scettica, si era riaccesa in lui la speranza di trovare la verità sapienziale cercata sin dalla prima lettura dell'*Hortensius*, ma essa confliggeva con le ambizioni mondane «agli onori, ai guadagni, al matrimonio» (vi,vi,9); a quest'ultimo soprattutto, giacché «ritenevo che sarei stato troppo infelice, se fossi stato privato degli amplessi di una donna» (vi,xi,20).

Nel libro vii l'Agostino narrato ha terminato ormai la sua *adulescentia* (cioè ha compiuto trent'anni: cfr. vi,xi,18) ed è all'inizio della *iuventus*, «quanto più grande per età, tanto più turpe per vanità, io che non potevo pensare una qualche sostanza se non del genere che si suole vedere per mezzo di questi occhi» (vii,i,1). Perciò egli concepiva Dio stesso come un corpo esteso

all'infinito, per quanto incorruttibile, inviolabile e inalterabile, e il rapporto tra il mondo e Dio gli appariva come quello tra un'enorme spugna e il mare in cui è immersa. Di conseguenza, gli risultava inspiegabile la presenza del male in un mondo tutto pregno di un Dio buono. In compenso, si era liberato dalla credenza nelle predizioni degli astrologi (che a Cartagine soleva consultare: cfr. IV,iii,4), grazie alla riflessione sul diverso destino di persone nate contemporaneamente nello stesso luogo. La soluzione del problema del male, e quindi il superamento dell'ultimo ostacolo intellettuale sulla via della piena adesione alla fede cattolica, furono resi possibili dalla lettura dei famosi «libri dei platonici», sulla cui identità tanto si è discusso [8]. Anche quella decisiva lettura viene presentata nelle *Confessiones* come frutto di un intervento provvidenziale di Dio, teso a mostrare ad Agostino «quanto Tu resista ai superbi e agli umili invece dia la grazia (cfr. *1 Pt* 5,5), e con quanta misericordia da parte tua sia stata indicata agli uomini la via dell'umiltà, giacché il tuo Verbo si fece carne ed abitò tra gli uomini (cfr. *Gv* 1,14)» (VII,ix,13). I *Platonicorum libri* infatti contenevano sì una dottrina del Verbo eterno di Dio e del suo rapporto con le anime sostanzialmente identica a quella cristiana, ma erano privi della fede nel Verbo incarnato e nel suo mistero pasquale, la cui necessità Agostino scoprì personalmente, sperimentando la propria incapacità di permanere nella contemplazione estatica di Dio insegnatagli dai platonici e meditando nuovamente sulle lettere di Paolo. Il tema di Cristo mediatore, come vedremo nel CAP. 7 (pp. 183 ss.), sta al centro del confronto con il paganesimo istituito da Agostino nei primi anni del suo episcopato. Nel libro VII comunque l'autore delle *Confessiones* riconosce espressamente il suo debito verso i testi del platonismo pagano: da essi fu esortato (*admonitus*) a ritornare a sé stesso e ad entrare nel propro intimo, per scorgere al di sopra di sé la luce inalterabile della Verità divina, il cui essere eterno non si estende nello spazio (ecco una sostanza spirituale!) ed è la fonte dell'essere finito di tutte le altre cose e della loro bontà sostanziale. La corruttibilità delle creature è indice della loro bontà, perché una cosa che non fosse buona non po-

8. Si può ritenere con certezza che fossero scritti di Plotino e di Porfirio, tradotti in latino da Mario Vittorino, ma non è dato sapere esattamente né quali né quanti né in che forma. Cfr. lo stato della questione in Catapano, *Introduzione generale*, cit., pp. CXXIII-CXXIV.

trebbe patire un danno, ossia una diminuzione di bene, venendo corrotta. Il male pertanto non è una sostanza, dal momento che se lo fosse sarebbe o corruttibile, e quindi un bene, oppure incorruttibile, e quindi un bene ancora più grande. Alcune parti del creato sono ritenute cattive in quanto non convengono ad altre; in sé stesse e relativamente a quelle a cui convengono, invece, sono buone, sicché è sbagliato desiderare che non esistano. Neanche l'iniquità è una sostanza, bensì è la perversione di una volontà che si distoglie dalla sostanza suprema di Dio per volgersi alle sostanze infime. Si confrontino queste affermazioni, così come la risalita a Dio mediante l'analisi della capacità di giudizio in VII,xvii,23, con le tesi di fondo del *De libero arbitrio*[9], e si percepirà facilmente la portata dell'influsso "platonico" sulla formazione della filosofia agostiniana.

Il libro VIII è il più drammatico e ricco di *pathos* delle *Confessiones*, con la narrazione della sofferta decisione di rinunciare a ogni ambizione mondana e specialmente al matrimonio. È la celebre scena del giardino di Milano e del *tolle lege*, preceduta dal racconto di conversioni esemplari per bocca di Simpliciano (Mario Vittorino) e Ponticiano (Antonio abate e due funzionari imperiali). La *confessio* dell'acme della propria conversione è percorsa da notevoli considerazioni di carattere psicologico sul conflitto interno alla volontà. Ciò che tratteneva Agostino dal compiere l'ultimo passo verso quel cristianesimo ascetico che lo attraeva non era affatto la presenza in lui di un'altra anima di natura malvagia. Nel *De duabus animabus* Agostino si era accontentato di negare che tale spiegazione manichea fosse la sola possibile[10]; ora egli la confuta come falsa, perché se a ogni diverso desiderio volontario o intenzione (*voluntas*) tra cui il soggetto esita corrispondesse un'anima differente, allora nello stesso soggetto vi sarebbero non due anime, una buona e l'altra cattiva, ma molte di più. Uno infatti può essere combattuto anche fra due o più *voluntates* tutte buone o tutte cattive (cfr. VIII,x,22-24). Il *monstrum* di un'anima che si fa ubbidire prontamente dal corpo ma non da sé stessa si spiega invece con il fatto che nessuna delle *voluntates* in gioco è intera, ma tutte sono parziali, a causa del peso dell'abitudine malvagia. Questa *consuetudo* opprimente, che

9. Cfr. *supra*, pp. 47 ss.
10. Cfr. *supra*, p. 73.

agisce sull'anima come una catena e la cui forza costituisce la *lex peccati* di cui parla Paolo in *Rm* 7,23, si forma quando si cede alla passione:

Dalla volontà perversa si produce la passione, e fintantoché si serve la passione si produce l'abitudine, e fintantoché non si resiste alla passione si produce un vincolo necessario (*necessitas*) (VIII,V,10).

Dalla *necessitas* dell'abitudine carnale Agostino fu liberato, a suo giudizio, quando Dio stesso fece in modo che la sua volontà si conformasse totalmente a quella divina.

Ma dov'era durante un periodo di così tanti anni, e da quale infimo e profondo recesso fu tratto fuori in un attimo il mio libero arbitrio, perché sottomettessi il collo al tuo dolce giogo e le spalle al tuo carico leggero, o Cristo Gesù, mio soccorritore e mio redentore?

chiede Agostino all'inizio del libro IX, con una domanda che fa intuire gli sviluppi della sua dottrina del libero arbitrio rispetto al dialogo omonimo. Il libro IX conclude la parte delle *Confessiones* dedicata al passato, con la rievocazione del ritiro a Cassiciaco e delle dimissioni dall'insegnamento (386), del rientro a Milano per il battesimo e infine degli ultimi giorni di vita della madre a Ostia, sulla strada del ritorno verso l'Africa (387). Giustamente celebre è l'episodio della cosiddetta "estasi di Ostia", ossia il colloquio tra Agostino e Monica sulla vita eterna e il loro momentaneo coglimento di essa al termine di un'ascesa dalle creature all'eterna Sapienza creatrice (cfr. IX,X,23-24).

La memoria

Il libro X costituisce da solo una seconda parte dell'opera, in cui Agostino "confessa" la sua presente condizione spirituale, ossia esprime a parole la confessione silenziosa che egli fa di sé nell'intimo di fronte a Dio, la quale consiste nell'attribuire a sé i propri difetti e a Dio i propri pregi, affinché i fratelli nella fede supplichino Dio per i primi e lodino Dio per i secondi. Il libro si divide chiaramente in due grandi sezioni, precedute da un'introduzione sul senso della confessione del presente (X,I,1-V,7) e seguite da un riepilogo e da una riflessione finale su Cristo unico vero

mediatore simile a quella che verrà svolta nel sermone 26 Dolbeau [11] (x,xl,65-xliii,70).

La prima sezione (x,vi,8-xxvii,38) traccia un percorso di ricerca di Dio, motivato da una fondamentale certezza che si affaccia alla coscienza di Agostino, quella appunto di amare Dio. «Ebbene, che cosa amo, quando amo Te?» (x,vi,8). Il Dio amato non è nessuna delle cose che si possono percepire con i sensi del corpo, e non è neppure un'anima, ma qualcosa che supera l'anima stessa, essendo per lei ciò che l'anima è per il corpo, ossia un principio vivificatore. Agostino perciò si propone di ascendere con una risalita interiore, attraversando grado per grado le proprie forze psichiche, sino a Colui che trascende la sua anima.

La *vis* vegetativa e quella sensitiva vengono subito oltrepassate, perché comuni anche agli animali privi d'intelletto. Una sosta ben più lunga richiede invece la memoria, una *magna vis* che, pur essendo anch'essa posseduta dalle bestie, assume nell'uomo dimensioni incalcolabili e stupefacenti, perché tutto ciò di cui possiamo parlare è presente in qualche modo nella memoria: sono infatti comprensibili, come ha stabilito il *De magistro*, solo le parole di cui ricordiamo il significato [12]. Nei suoi «campi e larghi spiazzi» (x,viii,12) la memoria contiene anzitutto le immagini degli oggetti percepiti dai sensi, formatesi in modo misterioso a seguito delle sensazioni e pronte per essere richiamate a piacimento separatamente per ogni senso. Già questa capacità di conservare così tante immagini di così tante cose è sorprendente, e ancor più sorprendente è che l'animo non riesca a coglierne i limiti, come Agostino osserva in un passo che non a caso sarà prediletto da Petrarca [13]:

Grande è codesta forza della memoria, troppo grande, Dio mio, un penetrale ampio e senza fine. Chi ne raggiunse il fondo? E questa è una forza del mio animo, e per di più appartiene alla mia natura, e io stesso non colgo tutto quel che sono! Dunque l'animo è troppo stretto per possedere se stesso? Allora dov'è la parte di sé che esso non coglie? Si trova forse fuori di esso, e non piuttosto in sé stesso? Come mai allora

11. Cfr. *infra*, pp. 184-5.

12. Cfr. *supra*, p. 55. Sulla dottrina agostiniana della memoria cfr., da ultimo, lo studio di B. Cillerai, *La memoria come "capacitas Dei" secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.

13. Il quale lo citerà nella celebre prima lettera del IV libro delle *Familiares*, indirizzata a Dionigi da Borgo San Sepolcro, dell'Ordine di Sant'Agostino.

non la coglie? Intorno a ciò sorge in me molta meraviglia, lo stupore mi afferra. E gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti e le gigantesche onde del mare e i larghissimi corsi dei fiumi e il contorno dell'Oceano e i giri delle stelle, e tralasciano sé stessi! (x,viii,15)

Un secondo contenuto dell'*immensa capacitas* della memoria è costituito dalle nozioni che si apprendono studiando le discipline liberali, tanto quelle logico-linguistiche (grammatica, dialettica) quanto quelle matematico-geometriche. In questo caso, nella memoria sono riposte non le immagini, ma le cose stesse. Esse non sono certo entrate nella memoria attraverso i sensi, poiché non sono sensibili, e neppure in base alla fiducia nelle parole di un altro, ma grazie al riconoscimento della loro verità operato con la propria intelligenza [14]. Perciò si può dire che esse esistevano già nella memoria, ma ad un livello più profondo, inconsapevole, come sparse qua e là. Il loro apprendimento consiste nel raccoglierle e nel portarle alla chiara attenzione dell'animo sotto la guida di qualcuno (*admonente aliquo*). Quando poi tornano a scivolare nella zona d'ombra dello spirito, è necessario risospingerle dinanzi alla coscienza; questa operazione è il pensare, designato dal verbo *cogito* che, spiega Agostino, è un frequentativo derivato da *cogo* ("raduno", "costringo"), come *agito* da *ago* (cfr. x,x,17-xi,18).

Un terzo genere di contenuti mnemonici è quello relativo alle affezioni dell'animo, ossia a sentimenti come letizia e tristezza. Non si tratta, questa volta, né di immagini originate dai cinque sensi, perché si ha a che fare con esperienze interne, né delle cose stesse, perché io posso ricordare una letizia passata provando attualmente tristezza e viceversa; si tratta bensì di non meglio definite *notiones* o *notationes*, nozioni o concetti frutto di una sorta di attività digestiva dell'animo, il quale metabolizza le proprie esperienze in quel "ventre" che è la memoria e le conserva in altra forma.

Ogni cosa che si riesce a nominare comprendendo quel che si dice, pertanto, ha un suo modo di esistenza nella memoria, o reale (*per se ipsam*) o rappresentativo (*per imaginem*, sia tale immagine di tipo sensibile oppure no). Ma proprio questo genera un singolare paradosso nel caso della dimenticanza (*oblivio*). An-

14. È la teoria già esposta nei *Soliloquia*, nel *De immortalitate animae* e nel *De magistro*: cfr. il CAP. 1.

ch'essa infatti può essere nominata e riconosciuta, e quindi anch'essa è presente nella memoria. Ma come potrebbe esservi presente *per se ipsam*, dal momento che la dimenticanza è privazione di memoria e, quando c'è, fa dimenticare? Se invece è presente *per imaginem*, come ha potuto iscrivere tale immagine nella memoria, dato che al contrario essa cancella ciò che trova già annotato in essa? L'inspiegabilità della presenza della dimenticanza nella memoria è un ulteriore esempio dell'opacità dell'io a sé stesso, che suscita la meraviglia di Agostino:

Io almeno, o Signore, qui fatico, e fatico in me stesso: sono diventato per me un terreno di difficoltà e di troppo sudore. E infatti adesso non stiamo scrutando le regioni del cielo o misurando le distanze delle stelle o cercando gli equilibri del globo terrestre: sono io che ricordo, io l'animo. Non è così strano se è lontano da me quel che io non sono; che cosa invece è più vicino a me di me stesso? Ed ecco, la forza della mia memoria non è compresa da me, sebbene io non possa dire me stesso al di fuori di essa (x,xvi,25).

Un paradosso ancor più grande è quello che riguarda Dio. Egli va cercato al di sopra della memoria, eppure non può essere trovato che in essa, poiché senza il ricordo di lui non si può riconoscerlo. Ora, Dio, come già detto, è per l'anima fonte di vita, come l'anima lo è per il corpo; cercando Dio si cerca dunque la vita felice. Questa, la desiderano tutti; ma non si può desiderare ciò che è totalmente ignoto, perciò bisogna ammettere che tutti ne hanno già una qualche conoscenza. Ciò è possibile perché tutti hanno avuto una qualche esperienza della gioia (*gaudium*), e la vita felice universalmente desiderata è appunto un tipo di gioia. Non ogni gioia rende davvero felici, ma solo la gioia che si prova per la verità, verità che tutti amano in quanto nessuno vuole essere ingannato. «[L'animo umano] sarà dunque felice se, senza che alcun fastidio lo disturbi, gioirà soltanto della Verità stessa, grazie alla quale sono tutte le cose vere» (x,xxiii,34). In ultima analisi, è facendo esperienza della verità che l'animo umano trova Dio e ne può conservare il ricordo. Così è accaduto per Agostino, che lo confessa in una delle pagine più citate delle *Confessiones*:

Dove infatti ho trovato la verità, lì ho trovato il mio Dio, la Verità in persona, e da quando l'ho imparata non me ne sono dimenticato. Pertanto, da quando Ti ho imparato, rimani nella mia memoria, e lì Ti ri-

trovo, quando mi ricordo di Te e mi diletto in Te. [...] Dove dunque Ti trovai, per impararTi? E infatti non eri già nella mia memoria, prima che T'imparassi. Dove dunque Ti trovai, per impararTi, se non in Te sopra di me? [...] O Verità, ovunque Tu siedi davanti a tutti coloro che Ti consultano, e simultaneamente rispondi a tutti coloro che Ti consultano su cose anche diverse. Limpidamente Tu rispondi, ma non tutti limpidamente odono. [...] Tardi Ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi Ti amai! Ed ecco, eri dentro e io fuori, e lì Ti cercavo, e imbruttito mi gettavo in codeste belle creature che hai fatto. Eri con me, e non ero con Te. Mi tenevano lontano da Te, esse che non sarebbero se non fossero in Te. Chiamasti e gridasti e rompesti la mia sordità; balenasti, splendesti e fugasti la mia cecità; emanasti il tuo profumo, e respirai e anelo a Te; gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e mi accesi del desiderio della tua pace (X,xxiv,35; xxvi,37-xxvii,38).

La seconda sezione del libro X (xxviii,39-xxxix,64) è uno scrupoloso esame di coscienza pubblico sui progressi e le lacune di Agostino nel cammino verso la continenza comandata da Dio rispetto alle tre forme di amore peccaminoso del mondo distinte da *1 Gv* 2,16: la "concupiscenza della carne", inerente ai piaceri dei sensi; la "concupiscenza degli occhi", cioè la vana *curiositas*; l'*ambitio saeculi*, intesa come il compiacersi di essere temuti e amati dagli altri. Spesso Agostino non riesce neppure a discernere il confine esatto delle proprie debolezze (*mihi quaestio factus sum*: X,xxxiii,50) e sempre ripone la sua speranza nella sola misericordia di Dio. Come un ritornello, egli ripete una preghiera che susciterà l'indignazione di Pelagio [15]: «Da' ciò che ordini, e ordina ciò che vuoi! (*da quod iubes et iube quod vis*)». La continenza, sintesi di tutte le virtù, è infatti un dono di Dio [16].

L'interpretazione dei primi versetti della *Genesi*

Con il libro XI inizia la terza e ultima parte dell'opera, nella quale Agostino confessa non più la sua vita, passata o presente, bensì la sua *scientia* e la sua *imperitia* della Legge divina, ossia delle Scritture, «dal principio, nel quale facesti il cielo e la terra, sino al regno perpetuo con Te della tua santa città» (XI,ii,3): un programma che sembrerebbe spaziare dal primo all'ultimo libro del-

15. Cfr. *persev.* XX,53.
16. Tesi sviluppata nel *De continentia*: cfr. *infra*, p. 258.

la Bibbia (l'immagine della *sancta civitas* è tratta dall'*Apocalisse*), ma che si arresterà al riposo di Dio nel settimo giorno (peraltro figura della quiete escatologica), cioè appena a *Gen* 2,2-3. Vi è inoltre un'evidente sproporzione tra lo spazio riservato al primo versetto e mezzo della *Genesi*, esaminato in ben due libri (XI-XII), e quello concesso ai restanti versetti nel solo libro XIII.

L'interpretazione della prima metà di *Gen* 1,1, cioè delle parole *In principio Dio fece*, sviluppata nel libro XI, potrebbe definirsi di tipo metafisico. Per capire che cosa l'autore del testo sacro (secondo la tradizione, Mosè) ha inteso dire con quelle parole, non sarebbe sufficiente neppure l'impossibile eventualità di interrogarlo personalmente e di sentirlo parlare in una lingua comprensibile (per Agostino il latino e non l'originale ebraico): solo la consultazione interiore della verità consentirebbe di sapere se quello che egli dice è vero o no. È perciò alla verità stessa, ossia a Dio, che Agostino si rivolge, per essere illuminato sulla verità della creazione enunciata da Mosè. Che veramente il cielo e la terra siano stati creati, lo attestano essi stessi con la loro mutevolezza. Ciò che muta, infatti, viene ad avere in sé qualcosa che prima non c'era, ma ciò non può accadere in una realtà che non sia stata fatta. E siccome non è possibile che una cosa si faccia da sé, perché altrimenti essa dovrebbe esistere prima di esistere, cielo e terra, in quanto mutevoli e quindi creati, devono essere stati fatti da un autore preesistente, dotato in misura maggiore di bellezza, bontà ed essere.

Tale autore, che è Dio, non può aver fatto il cielo e la terra nel modo in cui un artefice umano realizza i propri prodotti, ossia plasmando con le membra del corpo un materiale sulla base della visione interiore di una certa forma: tutto ciò con cui l'uomo opera, in definitiva, esiste già indipendentemente da lui, mentre tutto ciò che non è Dio non esiste se non grazie a lui. Dio invece creò parlando, non però con una voce sonora (come quella che udirono gli apostoli sul monte della trasfigurazione: cfr. *Mt* 17,5), la quale sarebbe stata passeggera e avrebbe presupposto il movimento di una creatura corporea, mentre nessuna creatura poteva esistere prima che tutte fossero create. La parola creatrice di Dio è il suo Verbo eterno, con il quale «simultaneamente e perennemente dici tutte le cose che dici, ed è fatto tutto ciò che dici che sia fatto; né Tu fai in altro modo che dicendo, e tuttavia le cose che dicendo fai non sono fatte tutte quante simultanee e perenni» (XI,vii,9). Il Verbo stesso, fattosi carne, in

Gv 8,25 afferma [17] di essere il Principio perché ci parla; egli parlò esteriormente agli uomini in quanto uomo, affinché essi lo ritrovassero dentro di sé come il *solus magister*, come la verità stabile dalla quale siamo e alla quale possiamo ritornare dopo aver errato: il "Principio", appunto.

In questo Principio, Dio, hai fatto il cielo e la terra, nel tuo Verbo, nel tuo Figlio, nella tua Virtù, nella tua Sapienza, nella tua Verità (XI,ix,11).

Alla capziosa domanda "Che cosa faceva Dio, prima di fare il cielo e la terra?", domanda che grazie al *De Genesi contra Manichaeos* sappiamo provenire da ambienti manichei [18], Agostino non vuole rispondere con la battuta elusiva di un tale secondo cui Dio «preparava le geenne [l'inferno] per coloro che sondano le profondità», né si accontenta di replicare che non vi furono tempi "prima" della creazione perché anche i tempi sono creati, ma intende correggere l'erroneo presupposto su cui la domanda si basa, ossia l'inadeguata concezione dell'eternità divina come omogenea e quantitativamente confrontabile con le durate temporali. Tra eternità e tempo esiste invece una differenza essenziale, la differenza che intercorre tra l'assoluta immutabilità e l'assoluta mutevolezza, tra ciò che è sempre stabile (*semper stans*) e ciò che non lo è mai (*numquam stans*). Si tratta di capire che «il tempo è lungo solo in quanto fatto di molti brevi indugi che passano, i quali non possono estendersi simultaneamente; nell'eterno invece nulla passa, ma tutto quanto è presente» (XI,xi,13). L'eternità non consiste dunque in un tempo illimitato. Comprendere questo non è facile, perché per intuire l'eternità la mente umana ha bisogno di essere "trattenuta" dalla propria mutevolezza e di restare essa stessa ferma come ciò che deve cogliere.

Ma anche la realtà del tempo, apparentemente più ovvia per noi, si rivela estremamente problematica non appena la si consideri con attenzione. «Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; ma se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»: inizia così un lungo excursus (da XI,xiv,17 a XI,xviii,38), che rappresenta forse il contributo filosofico maggiore delle *Con-*

17. Secondo una traduzione latina oggi respinta dagli esegeti.
18. Cfr. *supra*, pp. 62-3.

fessiones e sicuramente una delle indagini sul tempo più famose nell'intera storia della filosofia. Posto che «se nulla passasse, non vi sarebbe un tempo passato, e se nulla venisse, non vi sarebbe un tempo futuro, e se nulla ci fosse, non vi sarebbe un tempo presente» (XI,xiv,17), e che il presente è un tempo in quanto se ne va subito nel passato (altrimenti sarebbe l'eternità), il tempo risulta aporetico per tre aspetti: I. per la sua stessa esistenza; II. per la sua lunghezza; III. per la sua misurabilità [19]. (I) Come può infatti esistere il tempo, se il passato non esiste più e il futuro non esiste ancora? E se il solo ad esistere è il presente, ed esso è un istante privo di durata che subito trapassa nel passato, (II) come può il tempo essere lungo e (III) come si possono misurare e confrontare tra loro le sue lunghezze?

La soluzione alla quale Agostino perviene è che il tempo esiste, è lungo ed è misurabile, lì dove anche il passato e il futuro sono in qualche modo presenti e il presente ha una qualche stabilità, e questo luogo è l'animo. Nell'animo infatti il passato esiste nella forma del ricordo e il futuro in quella dell'attesa, e il presente è fissato nell'attenzione. È invece errata l'identificazione del tempo con il movimento di un corpo come il sole. Possiamo infatti immaginare che il sole muti la velocità del suo movimento, ad esempio arrestandosi oppure compiendo il suo giro in un'ora anziché in ventiquattro; il tempo tuttavia continuerebbe a scorrere, e in base ad esso noi potremmo misurare la diversa durata del movimento solare rispetto al suo solito.

> In te, animo mio, misuro i tempi. [...] L'affezione che le cose passando producono in te e che rimane quando quelle siano passate: questa io misuro presente, non le cose che sono passate perché fosse prodotta; questa misuro, quando misuro i tempi. Dunque o i tempi sono essa, oppure non sono i tempi quelli che misuro (XI,xxviii,36).

È la tensione (*distentio*) dell'animo, che fissa attentamente lo sguardo su ciò di cui prima attendeva e poi ricorderà la venuta, a costituire quell'estensione del tempo che ne garantisce esistenza e quindi lunghezza e quindi misurabilità.

19. Per la distinzione e l'analisi delle tre aporie, rinvio a quanto ho scritto in G. Catapano, *Introduzione*, in *Sant'Agostino, Il tempo*, Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova, Roma 2007, pp. 18-28.

Chi dunque nega che le cose future non esistano ancora? Ma tuttavia esiste già nell'animo l'attesa delle cose future. E chi nega che le cose passate non esistano più? Ma tuttavia esiste ancora nell'animo il ricordo delle cose passate. E chi nega che il tempo presente sia privo d'estensione, giacché se ne va in un istante? Ma tuttavia perdura l'attenzione, attraverso la quale ciò che ci sarà si avvii a non esserci (XI,xxviii,37).

In Dio, immutabile e superiore all'animo umano, non vi è *distentio* di atti spirituali; per questo anche il suo atto creativo è oltre l'orizzonte della temporalità.

L'interpretazione "metafisica" dell'incipit della *Genesi* prosegue nel libro XII, dove si parla del "cielo" e della "terra" fatti da Dio in principio. Diversamente da quanto aveva sostenuto nel *De Genesi contra Manichaeos* [20], ora Agostino ritiene che solo la "terra", quella terra che in *Gen* 1,2 è detta "invisibile e in disordine", designi la materia informe: una realtà del tutto priva di forma, e quindi impossibile da immaginare con la fantasia, che tuttavia è necessario supporre per spiegare il passaggio da una forma all'altra, e che pare coincidere in definitiva con la stessa *mutabilitas* delle cose create. Il "cielo", invece, indica quello che nel *Salmo* 115[113B],24 è chiamato il "cielo del cielo": una creatura intellettuale non meglio precisata, che Agostino chiama "casa di Dio" alludendo a *Gen* 28,17, la quale permane perennemente in una contemplazione totale, diretta e simultanea di Dio. Il cielo e la terra, così intesi, sono entrambi al di fuori del tempo, perché non mutano: il *caelum caeli* in quanto, non staccandosi mai da Dio, viene reso di fatto partecipe dell'immutabilità divina pur essendo di per sé mutevole; la materia informe in quanto non può esservi avvicendamento di tempi lì dove, non essendoci forma, non c'è varietà di movimenti né ordine di successione. La materia informe, perciò, precede quella formata nell'origine ma non nel tempo, come il suono della voce rispetto al canto (cfr. XII,xxix,40). Il "cielo" e la "terra" non sono tuttavia coeterni a Dio, perché solo Dio possiede un'immutabilità assoluta, consistente nella piena e perfetta identità con sé, nell'essere *id ipsum et id ipsum et id ipsum* (XII,vii,7).

Nella seconda parte del libro (XII,xiv,17-xxxii,43) Agostino replica a chi gli obiettasse che non questo, ma un altro era il senso di "cielo e terra" inteso dall'autore della *Genesi*. Ammessa la

20. Cfr. *supra*, p. 63.

veracità del testo in questione, i suoi sensi possibili, in realtà, sono molti, tanti quante sono le verità sulla creazione. Nessuno può dire con certezza quale di questi sensi veri abbia avuto in mente l'autore del testo; pretendere di conoscerlo e respingere le altre interpretazioni soltanto per far prevalere la propria, è un atto di orgoglio che offende il fine per cui il testo è stato scritto, ossia la carità, come spiegato nel *De doctrina christiana*[21]. Quanto all'intenzione di Mosè, Agostino preferisce pensare che quel grand'uomo abbia ricevuto in dono da Dio la conoscenza di tutti i possibili sensi veri delle sue parole, o almeno del più elevato. Agostino si limiterà a esporre un solo senso vero, quello che gli ispirerà Dio, fonte della verità.

L'esegesi "metafisica" della *Genesi* si conclude nei primi paragrafi del libro XIII, con l'interpretazione dei versetti 1,2c-3. Nella creazione della luce Agostino vede significata la formazione della creatura spirituale a partire dalla propria materia, mediante l'immediata conversione di tale materia a Dio per mezzo del Verbo: un'operazione distinta solo ontologicamente e non cronologicamente dalla creazione della materia spirituale. Quanto allo *spirito* che *si portava al di sopra delle acque*, esso è per Agostino lo Spirito Santo, menzionato per terzo dopo il Figlio (il "Principio") e il Padre ("Dio").

Dopo aver indicato una trinità che gli uomini possono scorgere in sé stessi, quella dell'essere, del conoscere e del volere[22], Agostino passa a una lettura allegorica di tutto il primo capitolo della *Genesi*, che occupa il resto del libro (da XIII,xii,13 a XIII,xxxi,46) e viene infine riepilogata nel paragrafo 49. L'opera della creazione viene intesa come figura dell'opera della salvezza, la quale culminerà nel riposo finale dei santi in Dio, profetizzato nel riposo di Dio nel settimo giorno, secondo un'interpretazione già avanzata nel *De Genesi contra Manichaeos* e poi superata nel *De Genesi ad litteram*[23]: «Anche noi dopo le opere nostre, assai buone per la ragione che Tu ce le donasti, nel sabato della vita eterna riposeremo in Te» (XIII,xxxvi,51). «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te», aveva scritto Agostino all'inizio delle *Confessiones*. A questo riposo in Dio l'uomo tende come

21. Cfr. *supra*, p. 99.
22. Un'anticipazione delle speculazioni del *De trinitate*: cfr. *infra*, pp. 168 ss.
23. Cfr. *supra*, pp. 64 e 111.

verso il suo luogo naturale, ma può giungervi solo per un dono di Dio stesso, anzi per il Dono per eccellenza, lo Spirito Santo:

Nel tuo Dono riposiamo: lì godiamo di Te. Il nostro riposo è il nostro luogo. L'amore ci solleva lassù e il tuo Spirito buono esalta la nostra umiltà via dalle porte della morte (cfr. *Sal* 9,14). Nella buona volontà abbiamo la pace. [...] Le cose meno ordinate sono inquiete: vengono ordinate e riposano. Il mio peso è il mio amore; da esso sono portato ovunque sono portato. Dal tuo Dono siamo accesi e portati verso l'alto; noi ci infiammiamo e andiamo (XIII,ix,10).

5
La controversia con i donatisti

Donatismo e coercizione religiosa

Quando Valerio morì e Agostino prese a tutti gli effetti il suo posto, egli non era comunque l'unico vescovo di Ippona. Lì, come negli altri centri dell'Africa nord-occidentale cristiana, esisteva infatti una sorta di chiesa parallela alla cattolica: la comunità scismatica dei cosiddetti donatisti. Lo scisma aveva avuto origine a Cartagine all'inizio del secolo, all'indomani della violenta persecuzione anticristiana di Diocleziano (303-304). L'elezione di Ceciliano a vescovo di quella città era stata contestata dal primate di Numidia, Secondo di Tigisi, perché tra i vescovi che avevano consacrato Ceciliano vi sarebbe stato un *traditor*, Felice di Aptungi. *Traditores* erano chiamati coloro che, durante la persecuzione, avevano consegnato (il verbo latino è *tradere*) i libri sacri ai persecutori perché li distruggessero. Secondo di Tigisi e una settantina di suoi colleghi riuniti in concilio avevano eletto un altro vescovo di Cartagine, Maggiorino, il quale era morto poco dopo ed era stato sostituito da Donato, da cui il nome "donatismo" La controversia aveva coinvolto ben presto la sfera politica, giacché entrambe le parti in causa pretendevano di essere riconosciute come l'autentica Chiesa cristiana, con i diritti che ne derivavano. L'imperatore Costantino si era rimesso al giudizio del vescovo di Roma, e nel 314 il Concilio di Arles aveva dato ragione al partito di Ceciliano. I provvedimenti imperiali che da allora erano seguiti a più riprese contro il donatismo non solo non ne avevano frenato l'espansione nelle province africane, ma avevano finito anzi per accreditarlo presso vasti strati della popolazione come il vero erede della Chiesa dei martiri. La svolta a favore dei cattolici si verificò quando nella polemica intervenne Agostino.

I suoi primi scritti antidonatisti risalgono al periodo presbiterale. Uno era un libro in cui si confutava una lettera del vescovo Donato di Cartagine (*Contra epistulam Donati*), ed è andato perduto. Ci resta invece un salmo abbecedario destinato agli strati più umili e incolti del popolo (*Psalmus contra partem Donati*). All'inizio del suo episcopato Agostino compose due libri *Contra partem Donati* (*Contro il partito di Donato*), che non ebbero migliore fortuna del precedente *Contra epistulam Donati*. La perdita in questo caso è particolarmente deplorevole, perché ci priva di un documento importante dell'atteggiamento iniziale di Agostino nei confronti della coercizione religiosa. Come egli stesso riferisce nelle *Retractationes* (II,5), il libro I del *Contra partem Donati* esprimeva la disapprovazione dell'uso del potere secolare per costringere gli scismatici a rientrare nella comunione cattolica; una posizione poi abbandonata, una volta conosciuto per esperienza il male che i donatisti osavano compiere approfittando dell'impunità, e il miglioramento a cui invece li induceva l'applicazione delle sanzioni disciplinari.

Di tale mutamento d'opinione Agostino parla in una lunga lettera scritta tra il 407 e il 408 a Vincenzo, vescovo rogatista [1] di Cartenna nella Mauritania Cesariense (oggi Ténès, in Algeria). «Dapprima – egli scrive – la mia opinione non era se non quella che nessuno dovesse essere spinto con la forza all'unità di Cristo, ma condotto con la parola, combattuto con la discussione, vinto con la ragione, perché non avessimo come finti cattolici quelli che avevamo conosciuto come apertamente eretici» (*ep.* 93,V,17). Furono i vescovi suoi colleghi a fargli cambiare parere, mettendogli di fronte l'esempio delle tante città (*in primis* Tagaste, la sua città natale) ritornate convintamente al cattolicesimo grazie al timore delle leggi imperiali. La lettera 93 è in gran parte una giustificazione dell'utilità e della legittimità delle misure coercitive contro i donatisti [2], e in generale contro gli scismatici e gli ereti-

1. I rogatisti (seguaci di Rogato, il predecessore di Vincenzo nella cattedra episcopale di Cartenna) si erano separati dai donatisti intorno al 370, forse proprio a causa del ricorso di questi all'imperatore Giuliano l'Apostata e delle violenze dei circoncellioni, i fanatici del donatismo (cfr. la voce *Rogatismo* di A. D. Fitzgerald in ADE, pp. 1228-9). Vincenzo aveva conosciuto Agostino a Cartagine prima della conversione (cfr. *ep.* 93,i,1; xiii,51).

2. Come la confisca dei beni e l'esilio: cfr. *ep.* 93,iii,10; v,19. La pena di morte, al contrario, non va applicata. Agostino a questo riguardo è categorico. Al proconsole Donato scrive: «Noi amiamo i nostri nemici e preghiamo per loro.

ci [3]. Esse si sono dimostrate utili per molte categorie di donatisti, che non si decidevano a diventare cattolici o per timore di offendere i propri compagni, o per abitudine, o per pigrizia, o per indifferenza, o perché trattenuti da calunnie anticattoliche, mentre poi si sono rallegrati di essersi convertiti, sia pure sotto la spinta della paura per le sanzioni imperiali. Ricorrere a queste ultime, da parte dei vescovi cattolici, è un atto non solo utile ma anche buono e legittimo: buono, perché fatto per il bene dei donatisti [4] e perché non disgiunto dal loro ammaestramento; legittimo, perché le Scritture ci mostrano che i santi e Dio stesso talvolta correggono con la medicina della sofferenza e minacciando di usare la forza, e perché ogni potere, anche quello temporale, viene da Dio, come insegna Paolo in *Rm* 13,1.

Contro Parmeniano e il ribattesimo

La prima opera sopravvissuta, tra quelle antidonatiste elencate nelle *Retractationes*, è costituita dai tre libri *Contra epistulam Parmeniani* (*Contro la lettera di Parmeniano*), la cui composizione sembra ormai databile con sicurezza tra gli ultimi mesi del 403 e i primi del 404 [5]. Parmeniano, morto intorno al 391, era stato il

Perciò, approfittando di giudici e leggi che incutono timore, desideriamo che essi siano corretti affinché non incorrano nelle punizioni del Giudice eterno, non che siano uccisi. [...] preferiamo persino essere uccisi da loro, piuttosto che sottoporli ai vostri tribunali perché siano uccisi» (*ep.* 100,1-2). Cfr. anche le lettere 133 e 139 al tribuno Marcellino e la lettera 134 a suo fratello, il proconsole Apringio. Per la giustificazione di questi interventi contro la pena di morte, cfr. la lettera 153 al vicario d'Africa Macedonio, del 413 o 414. In tutti i casi Agostino invoca il rispetto della mitezza cristiana. L'importanza dello scambio epistolare con Macedonio e altri pubblici ufficiali cristiani per la ricostruzione del pensiero politico agostiniano è stata messa in luce dai recenti studi di R. Dodaro: cfr. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; *I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, in "Etica & Politica", 9, 2, 2007, pp. 38-45.

3. Sull'argomento il vescovo di Ippona ritornerà una decina d'anni più tardi nella lettera 185 al tribuno militare Bonifacio, ossia nel *De correctione Donatistarum* (cfr. *infra*, p. 155). Cfr. anche *c. litt. Pet.* II,lxxxiii,184; lxxxiv,186; *cath. fr.* XX, 53-55; *Cresc.* III,xli,45-li,57.

4. Agostino invece lo disapprova se fatto per vendetta o per interesse: cfr. *ep.* 93,xii,50.

5. Cfr. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000, pp. 89-91.

vescovo donatista di Cartagine per un trentennio, e la lettera in questione è quella che egli scrisse a Ticonio prima che questi venisse condannato da un concilio di donatisti. Stando a quanto riferisce Agostino (cfr. *c. ep. Parm.* I,i,1), Ticonio, grazie alla sua profonda conoscenza della Scrittura [6], aveva capito che, per quanto orribile e scellerato, il peccato di un uomo non può opporsi alle promesse di Dio, né un'empietà commessa da qualsivoglia membro della Chiesa può far sì che venga annullata la promessa di Dio sulla diffusione della Chiesa sino agli estremi confini della terra. Parmeniano si era reso conto che questa dottrina implicava la sconfessione del donatismo, in quanto portava a concludere che, in Africa come altrove, appartenevano alla vera Chiesa coloro che erano in comunione con le comunità cristiane diffuse nel mondo, e non coloro che se ne erano separati. Per smentire Ticonio, Parmeniano aveva addotto tutta una serie di testi biblici, e i confratelli di Agostino lo pregarono di replicare spiegando il modo corretto in cui quei passi andavano intesi. Il *Contra epistulam Parmeniani* è perciò la confutazione di una confutazione, e più precisamente la confutazione degli argomenti scritturistici utilizzati strumentalmente per confutare l'esegesi di Ticonio.

Ciò è evidente nei libri II e III; ma anche nel libro I il riferimento alla Scrittura è importante, perché Agostino rimprovera a Parmeniano di essersi opposto alla posizione di Ticonio, fondata su una solida documentazione biblica, per motivi estranei e contrari alla Parola di Dio. Parmeniano ha infatti preferito credere ad alcuni vescovi donatisti, secondo i quali i cristiani di Gallia, di Spagna, d'Italia ecc. avrebbero solidarizzato con i *traditores* africani pur sapendoli tali, anziché fidarsi dei testi sacri citati da Ticonio, nei quali Dio promette ad Abramo, Isacco e Giacobbe di benedire nella loro discendenza tutte le nazioni della terra. Il comportamento dei cristiani d'oltremare, poi, è stato irreprensibile, perché essi, non conoscendo i fatti accaduti in Africa, si sono attenuti alle sentenze dei giudici ecclesiastici loro vicini, che davano torto ai donatisti.

Alla lamentela di Parmeniano circa le misure repressive volute da Costantino, Agostino replica che il semplice fatto di subirle

6. Cfr. *supra*, p. 98.

non fa dei donatisti dei martiri della verità, come essi si proclamano. I donatisti devono prima dimostrare la propria innocenza, e solo dopo possono dirsi perseguitati ingiustamente. Peraltro, la mitezza cristiana fa sì che si sia molto indulgenti nei loro confronti, mentre essi, dal canto loro, compiono per mezzo dei "circoncellioni" atti ben più feroci e crudeli [7]. Se poi non spetta all'imperatore intervenire in materia di religione, perché mai i donatisti gli inviarono ambasciatori e lo elessero a giudice della loro causa? E se l'imperatore non ha il diritto di perseguire chi pratica una religione perversa, allora subiscono un torto e sono "martiri" non solo gli eretici e i pagani, ma anche gli stessi demoni, giacché sono puniti quanti li onorano col nome di dèi. Benché costruisca i propri argomenti *ad hominem* per smascherare le incoerenze dei donatisti, Agostino sembra effettivamente riconoscere all'imperatore il potere di coercizione e di punizione in questioni attinenti alla sfera religiosa (cfr. specialmente I,X,16).

La conclusione del libro I enuncia con chiarezza l'atteggiamento generale da tenere nei confronti dei malvagi all'interno della Chiesa:

I donatisti pertanto insieme a noi accusino con la massima abbondanza la zizzania o la paglia della messe cattolica, ma insieme a noi non ricusino di sopportarla con la massima pazienza. Infatti, Colui che non volle sradicare la zizzania prima del tempo e separarla dalla mescolanza con il grano, disse: *Lasciate che l'uno e l'altra crescano sino alla mietitura* (*Mt* 13,30). E spiegando il senso della medesima parabola ai discepoli che lo interrogavano, non disse: Il campo è l'Africa, ma disse: *Il campo è questo mondo* (*Mt* 13,38) (I,xiv,21).

Nel II e nel III libro Agostino ritorce contro i donatisti i testi biblici citati da Parmeniano. La critica più frequente agli avversari è quella di non aver usato nei confronti della vera "zizzania" del proprio campo l'intransigenza riservata alla presunta "zizzania" del campo cattolico: se tale rigore non era necessario contro i cattivi donatisti, allora non lo era neppure contro i cattivi cattolici, e quindi lo scisma è ingiustificato e, per questo, colpevole. Ben prima della polemica pelagiana, Agostino afferma con asso-

7. Sui circoncellioni, la frangia violenta e fanatica dei donatisti, cfr. la voce omonima di A. D. Fitzgerald in ADE, pp. 403-5.

luta nettezza che nessuno in questa vita può ritenersi senza peccato di fronte a Dio (cfr. II,vii,14). Nessuno, però, viene contaminato dall'iniquità di un membro della sua comunità, se non l'approva. Per tale motivo Agostino interpreta il comando paolino *Auferte malum a vobis ipsis* (*1 Cor* 5,13) nel senso di togliere il male dal proprio cuore anziché di eliminare il malvagio dalla comunità (interpretazione errata, come egli riconoscerà in *retr.* II,17 dopo aver controllato il testo greco).

Il libro II contiene importanti affermazioni di teologia sacramentaria, tra le quali conviene ricordare almeno le due seguenti: I. «quando uno è battezzato col battesimo di Cristo, chiunque sia l'uomo mediante cui ciò avviene [8], è Cristo che battezza» (II, xi,23); II. «una cosa è non avere (un sacramento), un'altra averlo a proprio danno e un'altra ancora averlo per la propria salvezza» (II,xiii,28; è la distinzione tra la validità e l'efficacia di un sacramento). Agostino obietta ai donatisti che anche il sacramento dell'ordine, come il battesimo, una volta conferito resta sempre valido. Poiché esso include la facoltà di battezzare [9], i battesimi amministrati da vescovi indegni sono comunque validi e non vanno ripetuti.

Agostino inoltre utilizza a proprio vantaggio un fatto accaduto dopo la morte di Parmeniano: lo scisma massimianista. Così lo descrive Goulven Madec: «Un diacono donatista di Cartagine, Massimiano, era stato scomunicato dal suo vescovo Primiano. A sua volta quest'ultimo era stato condannato il 24 giugno 393 al Concilio di Cebarsussi (Cabarsussa) da un centinaio di vescovi donatisti partigiani di Massimiano che scelsero quest'ultimo come vescovo di Cartagine. Primiano reagì riunendo il Concilo di Bagai il 24 aprile del 394, che condannò Massimiano e i suoi partigiani... Vi era così lo scisma nello scisma» [10]. Ebbene, quando alcuni massimianisti (Feliciano di Musti e Pretestato di Assuri) si riunirono ai donatisti, le persone da loro battezzate durante lo scisma furono accolte senza essere ribattezzate. Perché allora, domanda retoricamente il vescovo di Ippona, i donatisti ribattezzano i fedeli battezzati dai vescovi *traditores*? Il valore dell'argo-

8. Fosse anche Giuda: cfr. *Io. ev. tr.* 5,18; 6,7.

9. Che peraltro in caso di necessità appartiene anche ai fedeli laici: cfr. II, xiii,29.

10. G. Madec, *Introduzione generale*, in NBA 2 (1994), p. LXIII.

mento tratto dallo scisma massimianista era per Agostino così dirimente che egli non solo se ne servì in varie opere [11], ma ne fece anche in seguito il tema di ben due scritti, entrambi perduti: un «brevissimo libretto» (*retr.* II,29) intitolato *Admonitio Donatistarum de Maximianistis* (che si potrebbe liberamente tradurre *Rinfrescare la memoria ai donatisti con il caso dei massimianisti*), e un «libro, non brevissimo come prima, ma grosso» (*retr.* II,35) avente il medesimo scopo.

In *c. ep. Parm.* II,xiv,32 Agostino annuncia che sulla questione del battesimo effettuerà una trattazione più ampia. Egli mantenne la promessa pochi mesi dopo, scrivendo nella seconda metà del 404 [12] l'opera in sette libri *De baptismo*. Il problema di fondo è sempre quello del ribattesimo. Nel libro I sono ripresi e sviluppati gli argomenti antidonatistici già in parte utilizzati nel *Contra epistulam Parmeniani*. Il resto dell'opera (libri II-VII) persegue l'obiettivo di sottrarre alla posizione dei donatisti l'avallo dell'autorità di Cipriano. Il santo vescovo di Cartagine, morto martire nel 258, aveva in effetti sostenuto l'invalidità del battesimo conferito dagli scismatici e quindi la necessità di battezzare coloro che, avendolo ricevuto, facevano poi ritorno nella Chiesa. La sua opinione era stata fatta propria da un concilio di vescovi africani tenutosi a Cartagine nel settembre del 256. Agostino si sforza di mostrare, sulla base degli atti del concilio e di alcune lettere di Cipriano [13], che l'atteggiamento del vescovo di Cartagine e dei suoi colleghi non solo non giustifica lo scisma donatista, ma anzi lo condanna. Cipriano infatti non

11. Cfr. i testi citati *ibid.*, ai quali si aggiungano *c. litt. Pet.* I,x,11-xix,21; xxiv,26; xxvii-xxviii,29; xxix,31; II,vii,16; xv,35; xx,45; xxi,48; xliii,102; lviiii,132; lix,134; lxxxiii,184; III,xxxvi,42; xxxix,45-xl,46; *cath. fr.* xx,54; *bapt.* I,v,7-vi,8; II, vii,10; x,15-xii,17; III,ii,3; V,v,6-vi,7; dopo la Conferenza del 411, *correct.* iv,17; x,47; *Emer.* 8-11; *c. Gaud.* I,xxxix,54. L'esempio dei massimianisti era utile ad Agostino per mostrare l'incoerenza dei donatisti anche riguardo al tema della persecuzione: essi si lamentavano di subire misure coercitive da parte delle autorità civili, ma a loro volta non avevano esitato a servirsi del potere pubblico contro i loro scismatici. Cfr. A. C. De Veer, *L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans la lutte contre le Donatisme*, in RechAug, 3, 1965, pp. 219-37.

12. Cfr. Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., p. 93.

13. In particolare la lettera a Giubaiano (= Cipriano, *ep.* 73), nei libri III-V. Nei libri VI e VII Agostino analizza gli interventi degli altri vescovi al concilio di Cartagine.

volle separarsi da chi aveva un'opinione contraria alla sua, dando così testimonianza di quella carità che si adopera sempre per l'unità e la pace nella comunità dei credenti («Non ha la carità di Dio, chi non ama l'unità della Chiesa», *bapt.* III,xvi,21). Il suo errore teologico, dovuto alla mancata distinzione tra il sacramento e la sua efficacia (*effectus*) o utilità (*usus*) (cfr. VI,i,1), è scusabile perché all'epoca la questione non era stata ancora chiarita con certezza, come lo sarebbe stata in seguito grazie a un concilio plenario [14], benché già allora fosse invalsa nella Chiesa la consuetudine di non ribattezzare gli scismatici. I donatisti invece si sono separati dalla Chiesa per non perdersi a causa della comunione con i malvagi presenti in essa. Ma delle due l'una: (I) o per colpa di tale comunione i giusti si perdono, e allora ai tempi di Cipriano si è perduta la Chiesa intera, poiché egli non si separò dagli altri e quindi ne fu contaminato (se aveva ragione lui) o li contaminò (se avevano ragione loro); di conseguenza i donatisti, in base alle loro convinzioni, dovranno ammettere che neppure loro, venuti dopo Cipriano, hanno potuto ricevere un battesimo e un'ordinazione validi. Oppure (II) la comunione con i malvagi non fa perire i giusti, e allora non c'è motivo di separarsi (cfr. II,vi,7-8).

Contro Petiliano e Cresconio

Trovandosi in viaggio a Costantina (Cirta) nell'anno 400, Agostino fu messo a conoscenza di una lettera anticattolica scritta da un vescovo donatista ai suoi presbiteri. Non si trattava di un vescovo qualunque, ma di uno che aveva la fama di eccellere per

14. Agostino si riferisce al concilio di Arles del 314. In *bapt.* II,iii,4 egli pone come autorità gerarchicamente superiori agli scritti dei vescovi (lui compreso: cfr. *ep.* 93,x,35) da un lato le Scritture canoniche, dall'altro i concili; tra i concili, quelli regionali e provinciali sono meno autorevoli di quelli ecumenici, e tra quelli ecumenici i più recenti possono correggere i più antichi (cfr. anche *bapt.* II,ix,14). Agostino affermerà il carattere non vincolante degli scritti dei *tractatores* (esegeti, e più in generale teologi) cattolici anche durante la polemica antipelagiana (cfr. *nat. et gr.* lxi,71; *gr. et pecc. or.* I,xliii,47) e discutendo questioni particolari come la visione di Dio (cfr. *ep.* 147,2; 5; xvi,39; xxiii,52. 54; *ep.* 148,iv,15).

dottrina ed eloquenza. Era il vescovo della comunità donatista di quella città, e si chiamava Petiliano. Sappiamo che fu ordinato nel 394 e morì nel 419. Agostino fu colpito dal fatto che, nonostante le celebrate doti dell'autore e contrariamente alle sue intenzioni, quella lettera in realtà troncava alla radice il donatismo sin dalle prime parole (cfr. *c. litt. Pet.* I,i,1). Decise perciò di confutarla, «con la massima celerità e verità possibili» (*retr.* II,25), in una lettera rivolta ai fedeli della propria diocesi. Essa andò a costituire il primo libro dell'opera *Contra litteras Petiliani* (*Contro gli scritti di Petiliano*). In seguito i confratelli gli procurarono il testo integrale della lettera di Petiliano, ed egli ne fece una confutazione minuziosa, punto per punto, «a beneficio dei fratelli più lenti» (*c. litt. Pet.* II,i,1), impostando la discussione sulle testimonianze bibliche [15]. Per questo secondo libro del *Contra litteras Petiliani*, Agostino seguì lo stesso metodo adoperato nel *Contra Faustum* [16]: divise la lettera di Petiliano in molti brani (ben 108!), premettendo a ciascuno il nome dell'autore e facendo immediatamente seguire la risposta sotto il proprio nome, come se i due si fossero incontrati e la loro discussione fosse stata trascritta da stenografi [17]. Poiché in II,li,118 Agostino afferma che sulla cattedra di Pietro siede Anastasio, il quale fu papa dal 27 novembre del 399 al 19 dicembre del 402, si è portati a ritenere che la composizione del libro II sia anteriore a quest'ultima data, anche se non è l'unica ipotesi possibile [18]. Quando Petiliano lesse il li-

15. All'inizio della lettera *Ad catholicos fratres* (*Ai fratelli cattolici*), la cui autenticità oggi sembra non essere più messa in dubbio (cfr. Madec, *Introduzione generale*, cit., pp. LXI-LXII), si afferma che le idee espresse in *c. litt. Pet.* II «non sono nostre, come essi stessi possono considerare, qualora vogliano giudicare senza spirito di parte; difatti sono state tutte addotte e provate sulla base delle sacre Scritture, al punto tale che non le può negare se non chi di quelle Scritture si professi nemico». Nella prospettiva dell'*Ad catholicos fratres*, la questione centrale nella controversia con i donatisti è di natura ecclesiologica (dov'è la Chiesa?) e si risolve con l'autorità delle Scritture: sono proprio esse infatti a testimoniare che l'unica Chiesa, quella veramente "cattolica", è diffusa in tutto il mondo, e quindi non può identificarsi con quella donatista, che esiste solo in Africa e in pochissimi altri luoghi (cfr. *cath. fr.* ii,2; iii,6).

16. Cfr. *supra*, p. 78.

17. Ciò gli valse da parte di Petiliano l'accusa di essere un bugiardo: cfr. *c. Gaud.* I,i,1.

18. Cfr. Madec, *Introduzione generale*, cit., pp. C-CII; Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 53-6.

bro I, reagì per iscritto scagliandosi contro Agostino, e questi replicò con un terzo e ultimo libro, di difficile datazione [19]; in esso, anziché raccogliere la provocazione e difendersi dalle accuse sul proprio passato mossegli dall'avversario [20], preferì rimanere sul piano obiettivo della questione in gioco e mostrare che Petiliano non aveva saputo rispondere all'obiezione cruciale sollevata nel libro I.

Petiliano aveva infatti affermato, nelle prime battute della sua lettera, che «è alla coscienza di chi dà (il battesimo) che si presta attenzione, perché è essa a purificare quella di chi lo riceve (*conscientia namque dantis attenditur quae abluat accipientis*)» (I,i,2). Al che Agostino aveva obiettato: che cosa succede se la coscienza di chi dà il battesimo è macchiata e chi lo riceve non lo sa? Se è vero ciò che Petiliano stesso in un altro luogo asserisce, e cioè che «chi abbia preso la fede da un infedele (*perfido*), ha accolto non la fede ma la colpa», allora la salvezza è sempre incerta, perché non si può essere mai certi della coscienza altrui. Se invece Petiliano vuol dire che in quel caso a dare la fede è Cristo e non l'uomo che battezza, allora ci si trova di fronte a una situazione paradossale per cui sarebbe meglio essere battezzati da persone non solo infedeli, ma talmente ipocrite da rendere occulta la loro infedeltà. È invece più ragionevole ammettere ciò che la Chiesa cattolica insegna, e cioè che è sempre Cristo a dare la fede ed è sempre Dio a purificare la coscienza del battezzato, chiunque sia l'uomo che amministra il battesimo.

Al primo libro del *Contra litteras Petiliani* cercò di ribattere anche un donatista laico, Cresconio [21], che le *Retractationes* (II,26) chiamano *grammaticus*, cioè docente di grammatica. Pur avendo ricevuto lo scritto di Cresconio parecchio tempo dopo la sua composizione (cfr. *Cresc.* I,i,1), Agostino volle comunque rispondergli con un'altra opera, in ben quattro libri: i primi tre

19. Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 189-93, esita tra il 403 e il 405, propendendo tuttavia per questa seconda data.

20. Come quella per cui Agostino sarebbe fuggito dall'Africa in Italia per sottrarsi alla sentenza del proconsole Messiano contro i manichei (cfr. III,xxv,30).

21. Un altro laico donatista a cui Agostino rispose per iscritto fu Centurio: il libretto *Contra quod attulit Centurius a Donatistis* è però perduto (cfr. *retr.* II,19).

contenenti una replica sistematica, il quarto riservato totalmente al caso dei massimianisti come di per sé sufficiente a risolvere l'intera questione. L'*Ad Cresconium* è successivo, ma di poco (cfr. III,xlvii,51) alle leggi antidonatiste dell'imperatore Onorio (12 febbraio 405) [22].

La parte più originale, e anche più filosoficamente interessante, del trattato è quella iniziale (libro I), in cui Agostino difende l'uso dell'eloquenza e soprattutto della dialettica in teologia. Cresconio aveva riconosciuto al vescovo di Ippona il possesso di queste arti in grado eminente, ma come un capo d'accusa nei suoi confronti [23]; la sua intenzione era quella di giustificare, per contrasto, il rifiuto dei vescovi donatisti di discutere pubblicamente la loro causa con i loro omologhi cattolici.

Agostino replica distinguendo anzitutto l'eloquenza e la dialettica in sé dal loro uso cattivo, cioè dalla sofistica e dall'eristica. L'eloquenza (*eloquentia*), di per sé, non è che «la capacità di parlare spiegando in maniera conveniente quel che pensiamo (*facultas dicendi est congruenter explicans quae sentimus*)» (I,i,2). Quando pensiamo cose giuste, non solo non è male, ma è bene esprimerle convenientemente. Se gli eretici si servono dell'eloquenza per esprimere cose sbagliate, non per questo bisogna incolpare l'eloquenza, allo stesso modo in cui non bisogna accusare la medicina se qualcuno usa i ferri chirurgici per nuocere anziché per guarire. Quella che Platone, citato da Cresconio, definisce un'arte cattiva da espellere dalla città e dalla società del genere umano (cfr. *Leges*, XI,938a), non è l'eloquenza, ma la «professione sofistica e imbrogliona, che si propone di parlare pro e contro ogni cosa non per convinzione, ma per rivalità o interesse» (I,ii,3). La dialettica, a sua volta, è «l'abilità di discutere (*peritia disputandi*)» (I,xiii,16); se si dovesse usare un termine latino etimologicamente corretto, bisognerebbe chiamarla *disputatoria*, dato che "dialettica" viene appunto da *dialogê* o *dialexis*, latinamente *disputatio* (come "grammatica" da *grammata*, latino *litterae*, da cui *litteratura*: cfr. I,xiv,17). L'arte dialettica «non insegna nient'altro che mostrare le verità che conseguono a verità o le falsità che conse-

22. Sulla base del confronto con la lettera 88, Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 195-200 ha proposto di posticipare di un anno la tradizionale datazione del 405-406.

23. Anche Petiliano rivolse un'accusa simile ad Agostino: cfr. *c. litt. Pet.* III,xvi,19.

guono a falsità» (I,xx,25), ossia insegna a dedurre rigorosamente conclusioni dalle premesse concesse dall'interlocutore. Il fatto che alcuni la usino in maniera capziosa e decettiva non è un buon motivo per respingerla, ma semmai per essere maggiormente cauti nel concedere le premesse, perché «nessuno viene spinto consequenzialmente a una conclusione falsa da chi discute, se non ha dato il suo consenso a false premesse, dalle quali risulta, lo voglia o no, una conclusione dello stesso valore» (*ibid.*).

Agostino si mostra propenso a considerare davvero "eloquenti" e "dialettici" soltanto coloro che fanno un uso buono della loro abilità. Il dialettico, in particolare, non è veramente tale se non è in grado di discernere preliminarmente la verità delle premesse, al fine di condurre anche l'interlocutore alla conoscenza del vero e al riconoscimento del falso (cfr. I,xv,19). Che fosse compito della dialettica distinguere la verità, era un'idea stoica (cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Arnim, fr. II,122-123), che Agostino può aver conosciuto anche tramite Cicerone (cfr. *Lucullus*, xxviii,91); la si ritrova già nel capitolo 8 del *De dialectica* [24]. La differenza tra vera dialettica e vera eloquenza, da questo punto di vista, è soltanto quantitativa:

Qualora quel vero disputatore faccia questo in modo ampio e diffuso, lo fa eloquentemente, e allora viene qualificato e innalzato con un altro titolo, in modo tale da essere chiamato dicitore (*dictor*) anziché disputatore [...]. Se invece lo fa in modo conciso, anzi stringato, si è soliti chiamarlo disputatore (*disputator*) più che dicitore [...]. Ma sia egli dicitore o disputatore, la *dictio* non è senza la *disputatio*, quando, anche nella stessa ampiezza dell'eloquenza, si discerne la verità dalla falsità; né la *disputatio* può essere senza la *dictio*, dal momento che la stessa stringatezza del discorso si esprime pur sempre per mezzo di parole e con una lingua (I,xvi,20).

In secondo luogo, Agostino argomenta che, qualunque sia la nozione di dialettica che Cresconio vuole assumere e la valutazione che intende darne, l'esempio autorevolissimo di Paolo e dello stesso Gesù porta a condannare il rifiuto dei vescovi donatisti di discutere con i cattolici. Paolo, infatti, ad Atene si mise a disputare con i filosofi epicurei e con gli stoici, i quali ultimi passava-

24. Cfr. *supra*, p. 39.

no per sommi dialettici, e anche Gesù non si sottrasse alla discussione con farisei, sadducei e samaritani, e addirittura con il diavolo. Se Cresconio preferisce ritenere "dialettici" solo gli interlocutori e gli avversari di Paolo e di Gesù, deve ammettere che i vescovi donatisti, che non vogliono confrontarsi con quei "dialettici" dei cattolici, non seguono l'esempio dell'Apostolo e di Cristo; se invece egli riconosce che anche Paolo e Gesù, in quanto si mostrarono capaci di discutere abilmente, possono essere detti "dialettici", allora non è autorizzato a criminalizzare la dialettica. Del resto, lo stesso Cresconio è entrato in discussione con Agostino: se ritiene che ciò sia sbagliato, perché l'ha fatto? «La dottrina cristiana non ha affatto paura di quest'arte, che chiamano dialettica» (I,XX,25): a tale convinzione, espressa già nel *De doctrina christiana* (II,xxxi,48-xxxvii,55), Agostino resterà sempre fedele [25].

Interessante è l'argomentazione con cui il vescovo di Ippona, nel libro II (iii,4-viii,10), confuta la tesi di Cresconio per cui il donatismo sarebbe uno scisma e non un'eresia. Secondo Cresconio, «l'eresia è il modo di pensare di coloro che seguono una dottrina divergente, mentre lo scisma è la separazione di coloro che seguono la stessa dottrina (*haeresis est diversa sequentium secta, schisma vero idem sequentium separatio*)»; poiché cattolici e donatisti hanno «il medesimo Cristo, nato, morto e risorto, un'unica religione, i medesimi sacramenti, nulla di divergente nel culto cristiano», si deve parlare di scisma e non di eresia (II,iii,4). Agostino obietta che, se davvero cattolici e donatisti hanno i medesimi sacramenti, allora hanno anche il medesimo battesimo; i donatisti tuttavia ripetono il battesimo conferito dai cattolici, mentre i cattolici non fanno altrettanto, il che significa che i donatisti hanno al riguardo una dottrina divergente dai cattolici da cui si sono separati, e quindi la loro è un'eresia, conformemente alla definizione data da Cresconio [26].

25. Cfr. G. Catapano, *Sull'utilità e il danno della dialettica per la teologia. La posizione di Agostino*, in "Problemata", 1, 2001, pp. 63-87.

26. Agostino preferisce una definizione diversa: «Lo scisma è il dissenso recente di un gruppo in base a una qualche divergenza di idee (*recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio*) – infatti uno scisma non sarebbe nemmeno possibile se chi lo fa non seguisse una qualche dottrina divergente –, mentre l'eresia è uno scisma inveterato (*schisma inveteratum*)» (*Cresc.* II,vii,9).

Qualche anno dopo il *Contra litteras Petiliani* e il *Contra Cresconium*, ma verosimilmente prima della Conferenza di Cartagine del 411, di cui parleremo tra poco, Agostino fu sollecitato da un amico, Costantino, a rispondere a un altro scritto proveniente dalla parte avversa. A detta del presbitero donatista che aveva passato il testo a Costantino, l'autore sarebbe stato Petiliano. Pur avendo affrontato tante volte la questione, Agostino ritenne utile assecondare la richiesta di Costantino, sia perché alcuni più lenti ad intendere, messi di fronte a un modo diverso di sostenere la vecchia tesi donatista, avrebbero potuto ritenerla erroneamente una tesi nuova non ancora confutata, sia perché mettere in circolazione ancora un trattato antidonatista avrebbe aumentato la probabilità per chiunque di averne a disposizione almeno uno. L'ennesima confutazione, intitolata *De unico baptismo* (*L'unico battesimo*) come lo scritto che essa critica, ha al centro l'idea di «regola apostolica», consistente nel correggere nell'altro (scismatico, eretico, giudeo o pagano che sia) ciò che vi è di falso e di vizioso, e nel riconoscere quanto invece vi è di vero e di retto. Questa regola, che è detta apostolica perché esemplificata emblematicamente da Paolo nel suo atteggiamento verso i pagani e gli idolatri nel primo capitolo della *Lettera ai Romani* e nel suo famoso discorso all'Areopago (*At* 17,22-31), è in realtà «la regola verissima e inviolabile della verità» (*un. bapt.* IX,16), per la quale il rifiuto della verità presente in chi sbaglia rende impossibile correggerne l'errore. «Lungi da me il correggerti in maniera tale da distruggere ciò in base a cui ti correggo!» (V,7). Applicato al caso dei donatisti, ciò spiega perché la Chiesa cattolica riconosca la validità del loro battesimo e nello stesso tempo biasimi la mancanza di carità che li porta a separarsi dagli altri e a rendere inutile, anzi dannoso quello stesso battesimo [27].

27. In *retr.* II,34 Agostino rettifica la relazione cronologica tra l'assoluzione di Felice di Aptungi e quella di Ceciliano da parte dell'imperatore Costantino indicata in *un. bapt.* XVI,28. In *retr.* II,27-28 egli dichiara di aver commesso lo stesso errore in altri due scritti, purtroppo perduti: un libro di *Probationes et testimonia contra Donatistas* (*Prove e testimonianze contro i donatisti*) e un libro *Contra nescio quem Donatistam* (*Contro non so quale donatista*).

Dopo la Conferenza di Cartagine

Il donatismo cessò di essere una delle maggiori preoccupazioni di Agostino nel 411. Quell'anno, infatti, su mandato dell'imperatore Onorio, il tribuno Flavio Marcellino [28] convocò i vescovi donatisti a Cartagine per un confronto (*collatio*) con i cattolici. In tre sedute, svoltesi nei giorni 1°, 3 e 8 giugno presso le terme di Galgilio, i rappresentanti delle due parti discussero tra loro alla presenza dello stesso Marcellino, che presiedeva in qualità di giudice. Tra i donatisti vi era Petiliano di Cirta; tra i cattolici, naturalmente, Agostino. La sentenza finale, emessa da Marcellino, fu favorevole ai cattolici. La confutazione dei donatisti diventò così ufficiale. I verbali del dibattito, che era stato interamente stenografato, furono resi pubblici. Per ovviare alla fatica della loro lettura e agevolare la conoscenza del loro contenuto, Agostino ne redasse un *Breviculus* (*Compendio*) in tre libri, che ci è pervenuto al pari degli *Atti* originali, i quali tuttavia sono giunti mutili della parte finale [29]. Ora che la questione era stata definitivamente risolta a ogni livello, Agostino voleva che tutti lo sapessero, specialmente i fedeli donatisti; per esortarli a non indugiare ulteriormente nello scisma e a non prestare ascolto ai loro vescovi che contestavano pretestuosamente la legittimità della sentenza di Marcellino, egli scrisse loro un libro (il *Post conlationem contra Donatistas*) e una lettera (la 141, a nome dei vescovi riunitisi in concilio a Zerta nel 412).

Negli anni successivi, Agostino tornò a occuparsi dei donatisti solo occasionalmente. Quando il tribuno militare Bonifacio lo interpellò sulla differenza tra questi e gli ariani, egli rispose con una lunga lettera, la 185, che risale forse al 417. Nelle *Retractationes* essa è menzionata come un libro *De correctione Donatistarum* (*La correzione dei donatisti*), «a motivo di coloro che non volevano che quelli fossero corretti da leggi imperiali» (*retr.* II,48). Il tema principale della lettera è infatti la giustificazione del ricorso alle misure coercitive stabilite dagli imperatori contro i donatisti (specialmente con l'Editto di unità di Onorio del 405) per far rientrare gli scismatici nella Chiesa

28. Su di lui, cfr. l'ampia voce di A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Éditions du CNRS, Parigi 1982, pp. 671-88.

29. Edizione in SC 194-5, 224, 373.

cattolica. Agostino ribadisce con estrema chiarezza i punti essenziali della sua posizione, che aveva già espresso nella lettera 93 a Vincenzo [30].

Accanto alle «leggi degli imperatori cattolici», Agostino comunque non dimenticava l'importanza dei «discorsi dei predicatori cattolici» per la «salvezza» dei donatisti (cfr. *correct.* ii,8). Per questo, trovandosi a Cesarea in Mauritania (oggi Cherchell) per svolgere una missione conferitagli da papa Zosimo, cercò di guadagnare all'unità cattolica il vescovo donatista del luogo, Emerito, al quale aveva precedentemente indirizzato un'opera perduta per convincerlo della bontà degli argomenti con cui lui e gli altri vescovi donatisti erano stati sconfitti alla Conferenza di Cartagine (cfr. *retr.* II,46). Il discorso tenuto il 18 settembre 418 ai fedeli (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*) e gli atti dell'incontro svoltosi due giorni dopo nella chiesa maggiore della città (*Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo*) testimoniano la fiducia che Agostino ancora nutriva nel potere persuasivo della parola, se non altro per ribadire, a quanti tra gli scismatici si fossero riuniti a malincuore ai cattolici, che ora essi si trovavano dalla parte giusta.

Emerito quella volta fece scena muta e non abbandonò le sue convinzioni, eppure fu libero di andarsene così come spontaneamente era venuto. Agostino ricordò il fatto pochi mesi dopo rivolgendosi a un altro vescovo che aveva rappresentato i donatisti a Cartagine nel 411, Gaudenzio (cfr. *c. Gaud.* I,xiv,15; xxxii,41). Questi si era barricato nella sua chiesa di Thamugadi (Timgad), minacciando di darsi alle fiamme con i suoi se il tribuno Dulcizio, incaricato di eseguire i decreti imperiali contro i donatisti, avesse tentato di confiscare con la forza il luogo sacro. Alla lettera di Dulcizio, che voleva dissuaderlo dal suo proposito suicida invitandolo piuttosto a fuggire, Gaudenzio aveva risposto prima con un frettoloso biglietto, poi con una lettera in cui giustificava il proprio atteggiamento in base alle Scritture. Dulcizio chiese ad Agostino di replicare, e Agostino lo accontentò con il primo libro *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* (*Contro Gaudenzio, vescovo dei donatisti*), confutando frase per frase le affermazioni dell'avversario. Oltre ai soliti ragionamenti sulla liceità dell'uso

30. Cfr. *supra*, pp. 142-3.

della forza contro gli scismatici, il testo è interessante per la netta condanna del suicidio, fosse pure per motivi religiosi come quello di Razis narrato nel *Secondo libro dei Maccabei* (14,37-46) e citato da Gaudenzio come esempio (cfr. *c. Gaud.* I,xxviii,32-xxxii,41) [31]. Gaudenzio reagì per iscritto, e Agostino ribatté a sua volta con il secondo libro *Contra Gaudentium*, senza peraltro aggiungere nulla di nuovo [32].

31. Come Agostino stesso riconosce nella lettera 204 a Dulcizio (6), egli non aveva mai trattato il caso di Razis in precedenza. Nella medesima lettera, basandosi su 2 *Sam* 1,1-16, egli afferma anche che, «se non lo ordina alcuna legge o potere legittimo, non è lecito uccidere un altro neppure se lo vuole e lo richiede e non è più in grado di vivere» (5).

32. Dulcizio tornò a interpellare il vescovo di Ippona qualche anno dopo, nel 424, sottoponendogli otto problemi di teologia ed esegesi biblica. Agostino rispose con un libro, intitolato *De octo Dulcitii quaestionibus* (*Le otto questioni di Dulcizio*), che incluse fra quelli recensiti nelle *Retractationes* solo a motivo della soluzione fornita al quinto quesito (su come mai Dio, presciente dei gravi misfatti che Davide avrebbe commesso, nelle Scritture dica di averlo scelto come uomo conforme al suo cuore), il resto dell'opera essendo stato confezionato con brani tratti esplicitamente da altri suoi scritti (cfr. l'elenco in Madec, *Introduzione generale*, cit., p. l).

6

La Trinità e la sua immagine nel *De trinitate*

Genesi e scopo del *De trinitate*

«I libri sulla Trinità, che è il Dio supremo e vero, li ho cominciati da giovane e li ho pubblicati da vecchio» (*ep.* 174 = *trin.*, prol.). Non si conosce con certezza la data di composizione del *De trinitate*, che può meritatamente essere considerato il capolavoro speculativo di Agostino. La forbice cronologica va dal 399, anno in cui l'autore non era ancora *senex*, e il 427, quando fu scritto il libro II delle *Retractationes* che parla dell'opera come ormai emendata, completata e resa pubblica [1]. Il fatto che nell'ultimo libro (*trin.* XV,XXVII,48) si citi l'omelia 99 sul *Vangelo secondo Giovanni*, databile a sabato 24 aprile 420, obbliga a ritenere che il trattato sia stato ultimato dopo tale data. La dettatura era iniziata prima di quella del *Contra litteras Petiliani* e per un certo periodo fu intervallata con quella del *De consensu evangelistarum* (cfr. *retr.* II,16; 25). Nell'*ep.* 143,4 (inverno del 412), Agostino scriveva a Marcellino che, nonostante le pressioni degli amici, egli non intendeva pubblicare subito «i libri pieni di rischiosissimi problemi, intendo quelli sulla *Genesi* e sulla Trinità», per poterli sottoporre a un'accurata revisione critica. Verso la fine del 415, informava Evodio di non aver

1. Cfr. lo stato della questione in R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007, pp. 31-46. Sulla teologia trinitaria del "primo" Agostino, la monografia più citata e discussa è quella di O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Parigi 1966.

ancora portato a termine i libri sulla Trinità (cfr. *ep.* 169,i,1). Diversamente da quanto andava facendo con il *De civitate dei*, egli aveva infatti stabilito di pubblicare l'opera tutta insieme, per la stretta connessione logica esistente tra le sue parti. Qualcuno però, non volendo aspettare i tempi troppo lunghi del vescovo di Ippona, gli sottrasse i libri già scritti (i primi undici e parte del XII) e li fece circolare. Quando Agostino se ne accorse (non immediatamente, a quanto pare), decise di lasciare interrotta la dettatura e di dar conto dello spiacevole accaduto in qualche opuscolo. Le insistenze dei confratelli e specialmente di Aurelio di Cartagine gli fecero cambiare idea; egli allora portò a compimento il progetto, correggendo nella misura del possibile le copie rimaste in suo possesso, aggiungendo le sezioni mancanti (i proemi ai primi quattro-cinque libri, l'ultima parte del XII, i libri XIII-XV, l'*ep.* 179 a mo' di prologo) e pubblicando il tutto (cfr. *ep.* 179; *retr.* II,XV,1).

Obiettivo polemico del *De trinitate* è «vigilare contro le sofisticherie di coloro che, disprezzando di prendere avvio dalla fede, sono ingannati dall'amore prematuro e rovesciato della ragione» (*trin.* I,i,1), ossia di quanti pretendono di indagare il mistero divino invertendo quel corretto rapporto tra ragione e fede che impone di partire da quest'ultima. Costoro si dividono in tre categorie: quelli che fanno congetture su Dio sulla base delle realtà corporee; quelli che pensano Dio alla stregua di una creatura spirituale come l'anima; quelli infine che trascendono sì tutte le creature, però ritengono che Dio abbia generato sé stesso, errore che di tutti è il più grave, perché nessuna cosa può generare sé stessa all'esistenza. Per riuscire a vedere la sostanza assolutamente immutabile di Dio, è necessaria una purificazione della nostra mente; finché questa non si sia realizzata, dobbiamo essere nutriti dalla fede. Scopo dell'opera è, precisamente, «rendere ragione del fatto che la Trinità è un unico e il solo e vero Dio, e di quanto sia giusto dire, credere e comprendere che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono di un'unica e medesima sostanza o essenza» (I,ii,4). Bisognerà anzitutto mostrare se davvero questo sia il contenuto della fede secondo l'autorità delle Scritture, e poi far trovare ai «ragionatori chiacchieroni» qualcosa di cui non possano dubitare.

Missioni divine e teofanie

Secondo tutti i teologi (*tractatores*) cattolici che Agostino ha potuto leggere [2], Padre, Figlio e Spirito Santo, essendo uguali nella sostanza, non sono tre dèi ma un solo Dio; inseparabili nell'essere, essi lo sono anche nell'operare, e tuttavia alcuni atti hanno per soggetto una sola delle Persone divine. Ad esempio, solo il Figlio nacque da Maria vergine, fu crocifisso e sepolto, risorse e salì al cielo; solo lo Spirito scese su Gesù battezzato e sugli apostoli il giorno di Pentecoste; solo il Padre fece sentire la sua voce durante il battesimo e la trasfigurazione di Gesù. I problemi che alcuni pongono ad Agostino e ai quali egli vuole rispondere nei primi libri del *De trinitate* sono allora due: (I) com'è possibile attribuire alcuni atti a una Persona distinta dalle altre, e contemporaneamente affermare che la Trinità opera inseparabilmente? (II) In che modo lo Spirito è nella Trinità, dato che non è stato generato né dal Padre né dal Figlio eppure è lo Spirito di entrambi?

In primo luogo, Agostino cita alcuni passi della Scrittura da cui emerge chiaramente la divinità sia di Gesù Cristo sia dello Spirito Santo (I,vi,9-13). Quindi egli prende in esame quei brani biblici che sembrano affermare la superiorità del Padre sul Figlio, ed enuncia sulla base di *Fil* 2,6-7 la regola fondamentale che bisogna seguire per la loro corretta interpretazione: il Figlio è uguale al Padre per la sua natura, mentre è inferiore al Padre per la condizione di servo che ha assunto con l'Incarnazione (I,vii,14; II,i,2). Nel libro II la regola viene integrata con la seguente aggiunta: il Figlio è dal Padre senza essere inferiore al Padre; l'esser detto *de Patre* esprime non la sua ineguaglianza ma la sua generazione (II,i,3-iii,5). Quanto al fatto che il Figlio e lo Spirito Santo si dicono "mandati", ciò va inteso nel senso che entrambi sono apparsi visibilmente; con la differenza, però, che le forme corporee in cui lo Spirito si è reso visibile (colomba, fuoco ecc.) non sono state da lui assunte allo stesso modo in cui la natura umana è stata assunta dal Figlio, ma erano solo segni temporanei.

2. Agostino nel corso dell'opera nomina soltanto Ilario di Poitiers (VI,x,11), ma le sue fonti dovettero essere molte di più: cfr. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, cit., pp. 81-119.

Il discorso relativo alle "missioni" divine suscita tre questioni che diventano l'oggetto dei libri II, III e IV. La prima, discussa in II,viii,14-xviii,35, è questa: nelle teofanie dell'Antico Testamento è apparsa ai patriarchi tutta la Trinità o solo qualche Persona? Agostino ritiene che, in assenza di indizi testuali sufficientemente chiari, non si debba sostenere che in una determinata apparizione si sia manifestata una certa Persona anziché le altre; egli inoltre pensa che non solo il Figlio o lo Spirito, ma anche il Padre abbia potuto dare un segno di sé attraverso forme sensibili.

La trattazione della seconda questione, concernente il ruolo degli angeli nelle teofanie, occupa l'intero libro III. Essa fornisce ad Agostino l'occasione per ribadire che la volontà di Dio è la causa prima e suprema dei fenomeni, sia di quelli cosiddetti "naturali" – siano essi frequenti oppure rari ma comunque spiegabili dai filosofi (come le eclissi, i terremoti o i parti mostruosi degli animali) – sia di quelli ritenuti prodigiosi (III,ii,7-vi,11). Il potere dei maghi del faraone, di cui riferisce il libro dell'*Esodo* (cfr. la trasformazione dei bastoni in serpenti in *Es* 7,11-12), veniva dagli angeli trasgressori, ma a questi era stato concesso da Dio, il quale è il vero e unico creatore delle cose, avendo posto in essere i semi invisibili degli enti.

Il mondo stesso è gravido delle cause dei nascenti, che in esso non sono create se non dall'Essenza suprema (III,ix,16).

Angeli e uomini, anche cattivi, non fanno altro, invece, che applicare dall'esterno le cause *accedentes* per "tirar fuori" gli esseri dal seno segreto della natura. Per quanto riguarda i miracoli veri e propri, i quali sono "segni" che accadono per annunciare agli uomini un messaggio divino, in essi Dio si manifesta o in un angelo o in una forma corporea disposta per mezzo di un angelo. Essi suscitano la nostra ammirazione perché quello che gli angeli riescono a compiere – o meglio quello che Dio compie mediante gli angeli – è difficile e misterioso. Che le apparizioni di Dio ai patriarchi siano avvenute per il tramite di una creatura, lo si capisce dal fatto che nessuna Persona divina è visibile, perché tutto ciò che è visibile è mutevole, mentre la sostanza o essenza di Dio non è mutevole in alcun modo. Che poi tale creatura che funge da intermediaria sia costituita dagli angeli, lo dice la Scrittura stessa in più luoghi.

La terza e ultima questione relativa alle missioni divine concerne la specificità dell'Incarnazione; di essa si occupa il libro IV. In generale, le apparizioni mandate da Dio hanno avuto tutte lo scopo di avvertire gli uomini che devono ritornare alla patria celeste e di persuaderli sia dell'amore di Dio per loro, affinché non cadessero nella disperazione, sia della loro condizione miserevole e indegna, affinché non montassero in superbia. L'Incarnazione, e con essa la morte e la risurrezione di Cristo, ha, in questo contesto, un carattere unico, perché non solo annuncia ma anche realizza la salvezza. «Dio, fattosi uomo giusto, ha interceduto presso Dio per l'uomo peccatore» (IV,ii,4). Le apparizioni ai patriarchi non furono che *similitudines* del Dio incarnato, mediante il quale i molti sono ricondotti all'uno. Al diavolo, mediatore di morte, si contrappone Cristo, la cui morte rappresenta il trionfo sul diavolo e l'unico vero sacrificio.

Superba è la pretesa di chi vorrebbe purificarsi da sé, e vana è la visione della patria da raggiungere oltre il mare della vita se ci si rifiuta di salire sul legno che consente di attraversarlo (IV,XV,20). Questi filosofi orgogliosi che criticano la fede cristiana nella risurrezione della carne lo fanno da incompetenti: essi infatti, pur avendo compreso la sostanza inalterabile attraverso le cose create, non sono in grado, in base a tale sapere, di conoscere né il passato né il futuro. La necessità della fede nelle cose temporali in vista della contemplazione delle cose eterne è in realtà affermata dallo stesso Platone, il quale nel *Timeo* (29c) scrive che l'eternità sta a ciò che è nato come la verità sta alla fede; ora, affinché la fede diventasse verità e la mortalità eternità, la Verità eterna è nata nel tempo, è morta, risorta e ascesa al cielo, e in quanto tale chiede la nostra fede (IV,xviii,24). Tutte le cose fatte per produrre la fede sono state o testimonianze della missione del Figlio, o la sua missione stessa.

Prima dell'Incarnazione, la natura angelica poté solamente rappresentare la persona del Dio-uomo per preannunciarla. Lo Spirito Santo, al contrario, poté manifestarsi sensibilmente anche prima della colomba e delle lingue di fuoco di cui parlano i vangeli e gli *Atti degli Apostoli*, perché non si congiunse a queste forme sensibili nell'unità della persona, come invece ha fatto il Figlio con la natura umana. Come memoria, intelletto e volontà non possono essere nominati che separatamente, e tuttavia non è possibile nominarli senza la cooperazione di tutte e tre le facoltà, così la Trinità ha operato inseparabilmente la voce del Padre, la

carne del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, anche se queste tre cose si riferiscono ciascuna a una singola Persona (IV,xxi,30). Agostino ritiene con ciò di aver dimostrato (I) che il Figlio non è inferiore per il fatto di essere stato inviato dal Padre, così come non lo è lo Spirito Santo per essere stato inviato dal Padre e dal Figlio, e (II) che, se la Scrittura parla in questi termini, lo fa o in riferimento alla creatura visibile o per distinguere le Persone nel rapporto di generazione e di processione, ma non per affermare una disuguaglianza di sostanza.

I nomi e gli attributi delle Persone

Conclusa la discussione sulle missioni come apparizioni, con il libro V il problema della distinzione delle Persone nell'uguaglianza della sostanza divina viene affrontato da un nuovo punto di vista. Premesso che Dio, essendo molto migliore di ciò che in noi è la parte migliore, ossia del nostro intelletto, va compreso senza quelle caratteristiche che nemmeno il nostro intelletto possiede, e che egli è sostanza o essenza (in greco *ousia*), al quale compete nel modo più grande e più vero l'essere stesso in quanto immutabile (e questo sarebbe il senso del nome di Dio rivelato in *Es* 3,14), Agostino espone l'argomento che gli "ariani" propongono come il più ingegnoso a sostegno della loro dottrina. «Tutto ciò che si dice o si comprende di Dio – essi asseriscono – si dice non secondo l'accidente, ma secondo la sostanza. Perciò, è secondo la sostanza che il Padre è ingenerato, ed è secondo la sostanza che il Figlio è generato. Ma essere ingenerato è diverso da essere generato; dunque la sostanza del Padre è diversa da quella del Figlio» (V,iii,4). Agostino replica che, se davvero tutto ciò che si dice di Dio si dice secondo la sostanza, allora vanno intese come dette secondo la sostanza anche le frasi bibliche che affermano l'unità e l'uguaglianza tra il Padre e il Figlio (ad es. *Gv* 10,30 e *Fil* 2,6); se invece tali frasi non vanno intese secondo la sostanza, allora non siamo più costretti a intendere secondo la sostanza anche gli attributi di "ingenerato" e "generato" In realtà, gli ariani hanno ragione nel sostenere che nulla si dica di Dio secondo l'accidente. Per "accidente" infatti s'intende «ciò che può essere perduto a causa di qualche mutamento della cosa a cui accade (*quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest*)» (V,iv,5); questa nozione vale sia per gli accidenti separabili

che per quelli detti "inseparabili" [3]. Nessun accidente pertanto può esistere in Dio, perché in lui non può esservi nulla di mutevole e perdibile. L'assoluta inalterabilità di Dio impedisce di attribuirgli degli accidenti, anche qualora con questo termine si volesse intendere ciò che, pur non essendo perduto, diminuisce o aumenta. Ciò però non implica che tutto in Dio si predichi secondo la sostanza. C'è una terza possibilità, e cioè la predicazione secondo il relativo, un relativo non accidentale perché non mutevole: il Padre si dice tale in relazione al Figlio e il Figlio si dice tale in relazione al Padre, e il Padre è stato sempre e sempre sarà Padre e il Figlio è stato sempre e sempre sarà Figlio.

Gli ariani potrebbero accettare la correlatività dei termini "Padre" e "Figlio", e tuttavia replicare che "ingenerato" e "generato", invece, si dicono relativamente a sé stessi e non l'uno in relazione all'altro; e poiché tutto ciò che si dice relativamente a sé stesso si dice secondo la sostanza, "ingenerato" e "generato" si dicono secondo la sostanza, con la conseguenza che la sostanza è diversa. La controreplica di Agostino consiste nell'osservare che "generato" non si dice in relazione a sé stesso, ma in relazione ad altro, esattamente come "figlio"; infatti, mentre "ingenerato" e "genitore" sono due concetti distinti (è possibile pensare a un ingenerato non genitore e a un genitore non ingenerato), "generato" e "figlio" sono lo stesso concetto. Quanto a "ingenerato", detto del Padre dice non ciò che il Padre è, ma ciò che non è, cioè il fatto che non è generato ossia figlio; ma "figlio" = "generato" è un relativo, e quando si nega un relativo, non lo si nega secondo la sostanza, poiché il relativo stesso non è detto secondo la sostanza. In generale, la negazione di un termine appartenente a una certa categoria appartiene a quella stessa categoria (V,vi,7-vii,8).

Tutto ciò che si dice di ciascuna Persona divina in relazione a sé, ossia sostanzialmente, non diventa plurale sommandosi, ma resta singolare. Per esempio, il Padre è grande, il Figlio è grande e lo Spirito Santo è grande, ma non vi sono tre grandi bensì un solo grande, e questo perché, per Dio, essere ed essere grande sono la stessa cosa. Diversamente dalle cose che sono grandi per partecipazione della grandezza, infatti, Dio è grande per quella

3. L'esempio di accidente inseparabile fatto da Agostino, il colore nero delle piume del corvo, è lo stesso che si legge nell'*Isagoge* di Porfirio (ed. A. Busse, Reimer, Berlino 1887, p. 12,23 – p. 13,3).

grandezza che egli stesso è, altrimenti vi sarebbe una grandezza superiore a Dio. Lo stesso vale per gli altri attributi predicati di lui sostanzialmente in senso proprio: la bontà, l'eternità, l'onnipotenza ecc.; tutti coincidono con l'essere di Dio, con la sua *essentia*. E poiché nell'uso abituale della lingua latina la parola *substantia* è sinonimo di *essentia*, alla formula *unam essentiam, tres substantias*, che traduce letteralmente la greca *mian ousian, treis hupostaseis*, Agostino ritiene preferibile la formula *unam essentiam vel substantiam, tres personas* (V,viii-ix,10).

"Padre", "Figlio" e "Spirito Santo", dunque, detti in senso proprio si dicono relativamente, non sostanzialmente. Il nome "Spirito Santo" apparentemente non è relativo, però lo è il termine "dono" con cui a volte è chiamato lo Spirito. Quanto agli attributi divini predicati in relazione agli uomini ("Signore", "rifugio" ecc.), essi hanno un senso non accidentale, perché indicano un mutamento non in Dio, ma negli uomini stessi.

Il libro VI esamina le implicazioni di un argomento antiariano basato su *1 Cor* 1,24. Poiché lì il Figlio è detto essere la *virtus* (ossia la potenza) e la sapienza di Dio, e Dio non è mai stato senza la potenza e la sapienza, alcuni ne concludono che il Figlio è coeterno al Padre, per opporsi all'affermazione di Ario secondo cui vi sarebbe stato un tempo in cui il Figlio non esisteva. Questo argomento, nota Agostino, obbliga ad ammettere che il Padre è sapiente solo in quanto possiede la sapienza da lui generata; lo stesso si dovrebbe ripetere per la grandezza, la bontà, l'eternità, l'onnipotenza. In tal modo, del Padre in sé stesso si direbbe solo ciò che di lui si dice in relazione al Figlio, e viceversa, mentre gli attributi che si predicano *ad se* si direbbero solo delle due Persone insieme. Così si dovrebbe interpretare anche l'espressione "Dio da Dio" del Credo. Che in essa il nome "Dio" convenga sia al Padre che al Figlio singolarmente presi, oppure solo ai due nel loro insieme o meglio ancora alla Trinità globalmente presa, l'uguaglianza tra il Padre e il Figlio è comunque totale, perché solo un'uguaglianza del genere può dirsi veramente tale. Lo Spirito Santo, da parte sua, è carità sostanziale, amore che unisce Padre e Figlio e che è uguale a entrambi (VI,iv,6). La sostanza divina, identica nelle tre Persone, è semplice, mentre né la creatura corporea né quella spirituale lo sono (VI,vi,8). Dio non è triplice: l'insieme delle tre Persone non è maggiore di ciascuna Persona singolarmente presa.

Terminato il libro VI con una digressione sulle proprietà delle Persone divine secondo Ilario di Poitiers, Agostino riprende nel libro VII il problema sorto dall'interpretazione di *1 Cor* 1,24: "Dio", "grande", "sapiente", "vero", "onnipotente", "giusto" si dicono *ad se* solo della Trinità o anche di ogni singola Persona? La discussione si concentra sul caso della sapienza, che vale per tutti gli altri dato che gli attributi divini si identificano tra loro. Poiché per il Padre essere ed essere sapiente sono la stessa cosa, allora la sapienza per cui il Padre è sapiente è anche l'essenza per cui il Padre è; se dunque il Figlio fosse la sapienza per cui il Padre è sapiente, sarebbe anche la causa dell'essere del Padre, e quindi sarebbe il Figlio ad aver generato il Padre! Il Figlio invece si dice "sapienza del Padre" nel senso di "sapienza da sapienza", come "luce da luce" e "Dio da Dio": una sapienza generata da chi è già sapienza. Pertanto Padre e Figlio sono Dio non solo nel loro insieme, ma anche singolarmente. Nella seconda parte del libro (VII,iv,7-vi,12) Agostino ritorna anche sui termini "persona" e "sostanza" e ne sottolinea l'inadeguatezza (pur riconoscendone la necessità per rispondere con una parola quando si chiede che cosa siano i tre), ritenendo come unico termine appropriato a Dio quello di "essenza" Il rapporto tra l'essenza divina e le sostanze/persone non va inteso nel senso di genere-specie o specie-individuo, e nemmeno nel senso di materia comune-cosa formata; in nessuno, insomma, dei modi empiricamente riscontrabili. «E se non lo si può afferrare con l'intelletto, lo si tenga fermo con la fede, finché non spunti nei cuori colui che per mezzo del Profeta dice: *Se non avrete creduto, non comprenderete*» (VII,vi,12).

Il libro VIII approfondisce il tema del rapporto tra fede, amore e conoscenza di Dio. Nessuna Persona divina è minore delle altre o di tutte insieme, perché tra le cose intelligibili e inalterabili nessuna è più vera di un'altra. Proprio in quanto Verità, Dio è inconcepibile a partire dalle cose corporee e mutevoli. Egli è anche il Bene stesso, supremo oggetto d'amore. Per amare Dio che ancora non vediamo, dobbiamo aver fede; bisogna però fare attenzione che l'animo non si raffiguri un Dio che non esiste. Quando crediamo a cose corporee che non abbiamo visto, l'animo necessariamente si raffigura qualcosa dei lineamenti e delle forme dei corpi. Ciò che è salutare nella fede, tuttavia, non è immaginarsi quali volti abbiano avuto Paolo o Gesù, ma che cosa abbiano fatto o che cosa siano stati; ad esempio, che Cristo abbia

assunto la natura umana nascendo da una vergine di nome Maria. Ora, che cosa sia la natura umana, o che cosa siano una vergine, il nascere e un nome proprio, noi non lo crediamo, ma lo conosciamo grazie a una conoscenza specifica o generica (*specialis generalisque notitia*). Non è però secondo una *notitia* di questo tipo che noi, credendo, amiamo la Trinità che non conosciamo, perché non abbiamo esperienza di trinità di tal genere. L'animo giusto dell'Apostolo, poi, noi possiamo conoscerlo, e quindi amarlo, innanzitutto perché possiamo sapere che cosa sia un animo, considerando il nostro. Pur non essendo giusti, possiamo conoscere che cosa sia un uomo giusto scorgendo «dentro, presso noi stessi, o meglio sopra noi stessi, nella Verità stessa» (VIII,ix,13) la forma ideale della giustizia, a motivo della quale amiamo la giustizia di un animo. L'amore della verità interiore è amore di Dio, che è Verità, ed è inseparabile dall'amore del prossimo, perché Dio è anche Amore. «Tu vedi la Trinità, se vedi la carità» (VIII,viii,12).

Ma l'amore appartiene a qualcuno che ama, e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: l'amante, la cosa amata, e l'amore (VIII,x,14).

L'immagine interiore della Trinità

La triade dell'amore con cui si chiude il libro VIII del *De trinitate* prelude espressamente a una nuova fase della ricerca, contenuta nei libri restanti dell'opera. Posto che in questa vita Dio può essere solo creduto e cercato, ma non conosciuto in modo perfettamente certo (IX,i,1), l'indagine si dirige verso ciò che è più familiare all'uomo, e cioè verso l'uomo stesso in quanto immagine di Dio. La seconda parte del *De trinitate* (libri IX-XV) è, nel suo insieme, un arditissimo scavo nelle profondità dell'essere umano per ritrovarvi l'*imago* della Trinità divina; una vera e propria miniera di analisi introspettive e di speculazioni psicologiche e antropologiche, che costituisce uno dei luoghi filosoficamente più densi e ricchi di tutta la produzione agostiniana.

La prima trinità interiore portata alla luce è quella dell'amore di sé (IX,ii,2-v,8). Quando la mente ama sé stessa, la triade dell'amore distinta alla fine del libro VIII si riduce a una diade, perché il soggetto amante è identico all'oggetto amato. Restano dunque soltanto due termini (*duo*): la mente, in quanto amante e amata,

e l'amore; essi si dicono l'una relativamente all'altro, nel senso che la mente si dice amante e amata in relazione all'amore, e l'amore si dice tale in relazione alla mente che si ama. Vi è però una sola sostanza o essenza, lo spirito (*spiritus*), perché sia la mente che l'amore sono una realtà spirituale, non corporea. Vi è infine una sola realtà (*unum*), perché la mente e il suo amore di sé sono un solo spirito, una sola mente. La mente, inoltre, non potrebbe amarsi se si ignorasse; essa dunque si conosce, e si conosce tramite sé stessa, perché è tramite sé stessa che essa raccoglie le conoscenze delle cose incorporee, alle quali appartiene. Alla mente e al suo amore occorre aggiungere come terza la conoscenza (*notitia*). Infatti, se sono due la mente e il suo amore di sé, saranno due anche la mente e la sua conoscenza di sé; quindi i termini diventano tre. Questi tre sono una cosa sola, e quando sono perfetti sono uguali. Ora, l'amore e la conoscenza non sono nella mente come in un soggetto o sostrato (*in subiecto*). Infatti, ciò che è in un soggetto, ad esempio il colore o la figura in un corpo [4], non può andare oltre (*excedere*) il soggetto stesso, mentre la mente può amare e conoscere molte altre cose oltre a sé. Amore e conoscenza, pertanto, esistono *substantialiter*, come la mente stessa; si tratta, insomma, di tre *substantiae*. Pur possedendo ciascuno un essere sostanziale, mente, amore e conoscenza sono tuttavia inseparabili. Non però come parti di un tutto, perché nessuna parte riesce ad abbracciare il tutto di cui è parte; e nemmeno come componenti di una mescolanza, perché ad esempio vino, acqua e miele, commisti in un'unica bevanda, non sono della medesima sostanza. Mente, amore e conoscenza sono ciascuno, singolarmente preso, in sé stesso; sono l'uno nell'altro (la mente nell'amore, l'amore nella conoscenza, la conoscenza nella mente); ciascuno è negli altri due e gli altri due sono in ciascuno; tutti quanti sono in tutti quanti [5]

Una differenza essenziale fra la Trinità divina e quella di *mens-amor-notitia* è però il fatto che la mente che si conosce e si ama non è qualcosa di inalterabile. La conoscenza che una singola mente ha di sé stessa è infatti diversa dalla conoscenza della mente in quanto tale, ossia della sua forma ideale. La prima co-

4. L'esempio è di origine plotiniana: cfr. *Enneades*, IV 3 [27], 20.28-30.

5. Alain de Libera ha chiamato «modello pericoretico» questa teoria dei rapporti tra la mente e i suoi atti: cfr. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I: *Naissance du sujet*, Vrin, Parigi 2007, pp. 264-95.

noscenza può essere espressa ma non trasmessa, nel senso che un altro può solo credere, ma non sapere se veramente la mia mente conosce sé stessa; la seconda conoscenza, invece, può essere verificata dagli altri «nella Verità stessa» (IX,vi,9), in quella verità inviolabile in base alla quale possiamo definire che cosa la mente dev'essere secondo le *sempiternae rationes*. Solo questa seconda conoscenza ha per oggetto qualcosa che sta saldo nell'inalterabile eternità; la prima invece ha per oggetto qualcosa che muta nel tempo.

La distinzione tra i due tipi di conoscenza spinge Agostino a un primo approfondimento della «parola interiore» (IX,vii,12-xi,16). Con il secondo tipo di conoscenza, noi guardiamo con la vista della mente la forma (*forma*) della mente presente nella Verità eterna, così come le altre forme secondo le quali sono state fatte le cose temporali. Tale conoscenza verace delle cose, da lì concepita (*concepta*, ossia presa con sé, ricevuta, accolta), esiste presso di noi come una parola (*tamquam verbum*), che generiamo dentro noi stessi parlando (*dicendo*) interiormente e che, nascendo, non si separa da noi. Quando invece parliamo ad altri, apportiamo a questa parola, che rimane dentro di noi e che è l'equivalente in noi del Verbo divino, il servizio della voce o di qualche segno corporeo, al fine di produrre in chi ci ascolta una simile parola interiore, mediante un certo atto "rammemoratore" (*commemoratio*). La parola interiore e la mente dalla quale essa è generata sono congiunte dall'amore, che si stringe ad esse senza alcuna confusione. Il *verbum* in questione è dunque la conoscenza unita all'amore, cioè la conoscenza amata; quando la conoscenza è quella di sé, esso inoltre è uguale alla mente che la genera.

Ci si può chiedere perché la mente generi la conoscenza di sé ma non l'amore di sé, così come il Padre genera il Figlio ma non lo Spirito Santo. La risposta è che, prima di conoscersi, la mente è solo conoscibile, non ancora conosciuta. Per conoscersi, essa deve cercarsi, e questa ricerca è desiderio (*appetitus*) o volontà (*voluntas*) di trovare. Tale desiderio diventa amore quando viene trovato quel che si cercava, quando cioè la conoscenza viene generata. Poiché è proprio tramite tale desiderio che si produce il "parto" della conoscenza, il desiderio stesso non può essere considerato "prole" Il desiderio, dunque, il quale si compie nell'amore, non è generato dalla mente, ma procede (*procedit*) da essa (IX,xii,17-18).

Che cosa ama allora la mente quando cerca sé stessa? Che cosa, se non sé stessa? Ma «ciò che si ignora del tutto, non si può amare in alcun modo» (x,i,1). In realtà, la mente si conosce già, e totalmente, perché altrimenti non potrebbe cercare sé stessa. Infatti, se si conoscesse solo in parte, e in parte ancora si cercasse senza conoscersi, allora cercherebbe non sé stessa ma una sua parte. Inoltre, se essa cerca, cerca tutt'intera, quindi è tutt'intera a sua disposizione; se invece fosse solo una parte della mente a cercare l'altra, anche allora la mente non cercherebbe sé stessa, perché il soggetto cercante (la parte A) sarebbe diverso dall'oggetto cercato (la parte B). Agostino può così reinterpretare originalmente il senso del celebre comando "conosci te stesso" (x,v,7-ix,12). Esso invita la mente non a prendere conoscenza di sé (*cognoscere*), ma a pensare (*cogitare*) adeguatamente sé stessa, per poter vivere secondo la sua natura intermedia tra Dio e le cose esteriori. A causa dell'amore disordinato per le cose sensibili, di cui trattiene in sé le immagini, l'anima infatti crede di essere un corpo, come testimoniano le varie teorie materialistiche su di essa. La mente deve cercarsi non come se mancasse a sé stessa, ma togliendo al pensiero di sé le immagini dei corpi conservate nella memoria. Lo stesso comando di conoscere sé stessa, del resto, non potrebbe essere compreso se la mente non possedesse già una conoscenza di sé. Questa va purificata con alcune certezze (x,x,13-16). Tutti sanno con certezza di comprendere, di volere e di ricordare; atti che a loro volta implicano l'esistenza e la vita, e dei quali non si deve dubitare, perché il dubitare li implica. Ora, la mente è solo ciò che essa sa con certezza di essere. La mente infatti si conosce con certezza, e quindi conosce con certezza la sua sostanza. Ebbene, la mente non è affatto certa di essere aria o fuoco o un qualche corpo o qualcosa del corpo; quindi non è nessuna di queste cose.

Delle cose di cui la mente è certa riguardo a sé stessa, Agostino prende in considerazione la memoria, l'intelligenza e la volontà (x,xi,17-18). Di esse si predicano in senso assoluto (*ad se*) la vita, la mente e la sostanza, e in senso relativo l'essere memoria, intelligenza, volontà. Tutte e tre sono una sola vita, una sola mente, una sola sostanza, e le tre sono una cosa sola. Sono uguali ciascuna a ciascun'altra e a tutte, giacché si contengono reciprocamente. È tuttavia difficile distinguerle nella mente, che sempre si ricorda di sé, si comprende e si ama; Agostino ritiene perciò

opportuno studiarle anzitutto nella percezione delle cose temporali.

L'indagine viene svolta nel libro XI. Oggetto della ricerca è qui l'orma (*vestigium*) della Trinità nell'uomo esteriore. Solo l'uomo interiore, dotato di intelligenza, è infatti immagine di Dio; l'uomo esteriore, invece, dotato del senso del corpo, non è immagine di Dio allo stesso modo dell'interiore (Agostino fa riferimento a *Col* 3,10 e a *2 Cor* 4,16), ma reca un'effigie forse più facile da riconoscere. Nella percezione sensibile, e in particolare quella visiva scelta per la sua maggiore vicinanza alla visione mentale, la "trinità" è costituita dalla cosa visibile (*res quae videtur*), dalla visione (*visio*) e dall'attenzione dell'animo (*animi intentio*). La natura delle tre è diversa: la cosa visibile è un corpo; la visione, che è il senso su cui l'oggetto ha impresso la sua forma (simile a un liquido su cui un anello produce un'impronta fintantoché vi viene applicato), appartiene agli occhi in quanto organi corporei animati, quindi alla natura del vivente; l'attenzione appartiene soltanto all'animo. Nonostante la differenza di natura, fra le tre si realizza un'unità, poiché la forma (*species*) del corpo visto e la visione che ne è l'impronta sono distinguibili solo dalla ragione, mentre l'attenzione o volontà le unisce.

Una seconda "trinità" esteriore è quella del pensiero (*cogitatio*), costituita dall'immagine mnemonica, dalla visione interna e dalla volontà. L'immagine mnemonica è la somiglianza (*similitudo*) della forma (*species*) del corpo percepito con i sensi, somiglianza che viene conservata dalla memoria quando il corpo non è più percepito. Allorché l'animo, nel ricordare, sotto la spinta della *voluntas* si rivolge alle immagini immagazzinate nella memoria, queste imprimono nel suo sguardo (*acies*) una forma temporanea, che è l'*interna visio*; si produce così il ricordo. Fra questi tre termini non vi è diversità di sostanza, perché appartengono tutti all'animo, e la loro unione è la *cogitatio*; l'unione della *species* mnemonica con la sola *visio* interna costituisce invece la *phantasia*. Nemmeno questa trinità, però, può essere considerata l'immagine di Dio nell'uomo, dal momento che essa trae origine dalla percezione, e questa dai corpi, ai quali l'anima è superiore; immagine di Dio, invece, si dice propriamente solo quella creatura alla quale solamente Dio è superiore. Anche l'analogia con le relazioni intratrinitarie resta imperfetta, perché la visione interna non è vera prole dell'immagine mnemonica, così come la visione sensibile non è vera prole dell'oggetto, perché lo sguardo dell'a-

nimo o dell'occhio esiste prima della forma (*species*) mnemonica o sensibile.

Il libro XII sposta allora la ricerca dall'uomo esteriore all'uomo interiore, vale a dire a ciò che l'uomo possiede come proprio della sua natura senza averlo in comune con le bestie. Si tratta della mente razionale (*mens*), la quale ha una duplice funzione: una contemplativa, rivolta alla superiore Verità intelligibile in cui risiedono le ragioni eterne delle cose; l'altra attiva, rivolta alle realtà corporee e temporali per amministrarle e farne uso. In entrambe le funzioni si può trovare una trinità, ma solo in quella contemplativa si trova anche l'immagine di Dio. In questo senso va interpretata ad esempio l'affermazione dell'Apostolo in *1 Cor* 11,7, secondo la quale l'uomo maschio è immagine di Dio e la donna è invece gloria dell'uomo, dove uomo e donna sono figura delle due funzioni della mente; la donna reale, infatti, è a immagine di Dio esattamente come l'uomo, in quanto possiede a pari titolo la mente razionale. Anche il racconto della caduta dei progenitori descrive, in maniera figurata, lo scivolamento graduale dell'anima da Dio alle cose sensibili per amore eccessivo della propria funzione attiva, quando questa cede all'attrattiva del senso carnale (simboleggiato dal serpente) e acconsente a godere dei beni sensibili per sé stessi, anziché usarli in vista del godimento del bene supremo.

Il corretto rapporto tra azione e contemplazione, al contrario, è quello in cui la prima è di aiuto alla seconda. Il che si può esprimere in altri termini dicendo che la scienza dev'essere in funzione della sapienza. La scienza (*scientia*) è conoscenza razionale (*cognitio rationalis*) delle cose temporali e mutevoli, necessaria per usarle bene e quindi agire in modo virtuoso. La sapienza (*sapientia*), invece, è conoscenza intellettuale (*cognitio intellectualis*) delle cose eterne: Dio *in primis*, ma anche le ragioni inestese e atemporali degli enti posti nello spazio e nel tempo. Pochi giungono a tali *rationes*, e lo sguardo della loro mente non è in grado di rimanere stabilmente in questa contemplazione; si produce così un pensiero passeggero di cose non passeggere. Tale pensiero, passando attraverso le discipline con le quali si istruisce l'animo, è consegnato alla memoria, affinché lo sguardo mentale possa ritornarvi. Se invece viene dimenticato, è sempre possibile, sotto la guida dell'insegnamento, cogliere nuovamente le ragioni intelligibili nella Verità incorporea, dove saranno ritrovate come prima.

Platone ha voluto spiegare questa esperienza ipotizzando che le anime degli uomini siano vissute quaggiù prima di incarnarsi nei corpi attuali, e ha addotto come prova la capacità di un giovane schiavo di rispondere correttamente circa un teorema di geometria [6]. L'ipotesi attribuita a Platone secondo Agostino non regge: se fosse vera, la maieutica dovrebbe funzionare da un lato soltanto per poche persone (perché solo pochi sarebbero stati esperti di geometria nella vita precedente), dall'altro non solo per le cose intelligibili ma anche per le cose sensibili.

Bisogna credere piuttosto che la natura della mente intellettuale sia stata fondata in maniera tale che, congiunta in posizione inferiore (*subiuncta*) alle cose intelligibili secondo un ordine naturale, su disposizione del Fondatore, essa veda queste cose intelligibili in una certa luce incorporea *sui generis*, allo stesso modo in cui l'occhio della carne vede le cose circostanti in questa luce corporea, luce rispetto alla quale esso è stato creato in un rapporto di capacità e di congruenza (XII,XV,24) [7].

Stabilito che la conoscenza sapienziale è preferibile alla conoscenza scientifica, secondo il metodo ascendente adottato nella seconda parte del *De trinitate* Agostino procede anzitutto a esplicitare, nel libro XIII, la trinità che si può trovare nell'ambito della *scientia*. Il libro in realtà è quasi per intero una digressione sulla fede, che la scienza può contribuire a generare, nutrire, difendere e rafforzare (cfr. XIV,I,3). La fede si mostra necessaria in relazione alla felicità, che tutti vogliono ma che non tutti concepiscono allo stesso modo. Già Cicerone aveva confutato l'opinione per cui sarebbero felici tutti coloro che vivono come vogliono; condizione della felicità, come Agostino aveva argomentato sin dal *De beata vita* [8], è non solo avere tutto ciò che si vuole, ma anche non volere nulla in modo cattivo. Ora, solo nella vita futura l'uomo potrà vivere come vorrà. Se infatti sarà stato fedele e buono nelle infelicità della vita presente, egli avrà sempre a disposizione il bene supremo che è Dio, senza alcun male. Contro l'etica di quei filosofi (verosimilmente gli stoici) che, pur sapendo che nessuno può

6. È il famoso esperimento maieutico del *Menone*, che Agostino conosceva tramite Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I,xxiv,57.

7. Sulle diverse interpretazioni dell'espressione *sui generis*, cfr. V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Mursia, Milano 2004, pp. 105-6.

8. Cfr. *supra*, p. 23.

essere felice se non ha ciò che vuole e se subisce ciò che non vuole, pensano tuttavia di poter essere felici quaggiù grazie esclusivamente alla loro virtù, Agostino obietta che (I) chiunque vorrebbe avere in proprio potere il possesso perpetuo della vita che ritiene felice, ma nessuno ha questo potere, e che (II) chi sopporta con fortezza e pazienza i mali di questa vita, li sopporta non perché li voglia, ma per non essere ancor più infelice.

La felicità è impossibile senza l'immortalità, come si può dimostrare esaminando la condizione di chi muore: se infatti uno muore non volendo morire, allora subisce quello che non vuole, e quindi è infelice; se invece muore volendo morire o restando indifferente alla morte, anche allora la sua vita risulta non essere felice, dal momento che egli vuole perderla o non la ama più della morte. Inoltre, se qualcuno fosse davvero felice in questa vita, allora dovrebbe essere immortale, perché altrimenti non avrebbe quel che non potrebbe non volere, ossia il non venir mai meno della sua felicità. Ebbene, tra coloro che hanno tentato di trovare una risposta al problema dell'immortalità con argomentazioni umane, pochissimi sono riusciti a scoprire l'immortalità soltanto dell'anima, ritenendo però che l'anima ciclicamente ritorni all'infelicità di questa vita [9]. La fede, invece, insegna sulla base di un'autorità divina che l'uomo tutto intero sarà immortale, anima e corpo, e che per grazia è reso partecipe dell'immortalità di Dio.

Per rendere credibile questo, il Figlio stesso di Dio si è reso partecipe della nostra mortalità; la sua Incarnazione e la sua morte erano necessarie per risollevare la speranza degli uomini. Come Verbo incarnato, Cristo è oggetto della scienza, mentre come Verbo eterno è oggetto della sapienza. I più insigni filosofi pagani giunsero sì a scorgere le perfezioni invisibili di Dio attraverso le creature, ma non ebbero fede nel Cristo uomo come venturo o come venuto, e caddero negli inganni dei demoni alla ricerca di altre mediazioni per arrivare a Dio.

Cristo è dunque la nostra scienza, e il medesimo Cristo è anche la nostra sapienza. È lui a infonderci la fede circa le cose temporali, è lui a mostrarci la verità circa le cose perenni. Per mezzo di lui ci dirigiamo

9. Lo stesso tema è sviluppato nei sermoni 240-242, di difficile datazione.

verso di lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza, senza tuttavia allontanarci dall'unico e medesimo Cristo, *nel quale stanno nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* (*Col* 2,3) (XIII,xix,24).

Al termine del libro XIII, finalmente, Agostino espone la trinità della fede. Essa si realizza al livello più alto della fede stessa, quando le conoscenze derivanti dalla fede sono non solo trattenute nella memoria e riconsiderate con il ricordo, ma anche amate dalla volontà. Nel libro XIV si spiega perché tale trinità non costituisca ancora l'immagine di Dio nell'uomo. Il motivo è che la fede cesserà di esistere quando, dopo questa vita, vi sarà la visione, mentre la *dei imago* non può consistere in qualcosa di provvisorio. L'immagine del Creatore sta invece nell'anima dell'uomo, che è sempre un'anima razionale e intellettuale; essa è stata fatta a immagine di Dio nel senso che può usare la ragione e l'intelletto per comprendere il suo Creatore.

L'individuazione della struttura trinitaria della mente prende avvio dal risultato a cui era pervenuta l'indagine del libro X. Lì si era detto che sempre la mente si ricorda di sé, si comprende e si ama. Nello stesso libro si era però anche distinto il conoscersi dal pensarsi: la mente conosce sempre sé stessa, ma non sempre pensa a sé stessa, come nel caso dei bambini piccoli. Quando la mente si pensa, rivolgendo a sé il suo sguardo, essa genera non la conoscenza (*notitia*) di sé, che esiste già a livello implicito, ma una certa comprensione (*intellectus*) di sé. Questo però sembrerebbe comportare che essa si comprenda e si ami solo quando inizia a pensare a sé stessa, e quindi che non la comprensione e l'amore di sé, ma solo la memoria di sé ci sia sempre. Le cose però non stanno così, come si può capire dalla conoscenza delle arti liberali. Un esperto di musica, infatti, non solo conosce la musica anche quando pensa alla geometria [10], ma la comprende e la ama. Il pensiero dunque non genera la comprensione e l'amore delle conoscenze conservate nella memoria, ma li mette in chiaro. Vi è pertanto non solo una memoria implicita (*interior*) della mente, ma anche un'intelligenza implicita e una volontà implicita, che esistono sempre; tuttavia questa triade si conosce più

10. Il medesimo esempio, presente in *trin.* X,v,7 e XIV,vii,9, era stato fatto già in *imm. an.* iv,6: cfr. *supra*, p. 33.

facilmente quando i termini diventano espliciti, ossia quando il pensiero è in-formato dai contenuti della memoria e la volontà congiunge tale intelligenza esplicita alla memoria che la genera.

È in questa trinità esplicita che va maggiormente riconosciuta l'immagine di Dio, anche se il suo essere *imago* non consiste nel fatto che la mente ricordi, comprenda e ami sé stessa, bensì nella sua capacità di ricordare, comprendere e amare il suo Creatore. Tale capacità appartiene per natura alla mente e permane anche nello stato di peccato; essa tuttavia si attua mediante un rinnovamento graduale e progressivo, che comincia con la conversione e il battesimo e si compie nella futura visione di Dio.

Per ottenere la sapienza contemplativa, in cui l'immagine di Dio si perfeziona, la vita filosofica alla quale Cicerone esortava nel suo *Hortensius* è insufficiente senza la fede in Cristo. La ricerca di Dio attraverso le creature non è tuttavia vana o inutile. Anzi, l'atteggiamento di continua ricerca è l'unico adeguato nei confronti di Dio, il quale «viene cercato per essere trovato più dolcemente, e viene trovato per essere cercato più avidamente. [...] La fede cerca, l'intelletto trova (*fides quaerit, intellectus invenit*) [...] e a sua volta l'intelletto cerca ancora Colui che ha trovato» (XV,ii,2). L'esistenza di Dio è non solo predicata dall'autorità delle Scritture, ma anche proclamata da tutta quanta la natura che ci circonda e a cui apparteniamo. Tutte le perfezioni divine conoscibili con la ragione naturale si possono ridurre alla sapienza, a una sapienza che certamente comprende sé stessa e ama sé stessa: ecco la Trinità!

La Trinità divina è però diversa da quella interiore, perché la mente, la conoscenza con cui essa si conosce e l'amore con cui si ama sono nell'uomo (*in homine*: XV,vii,11), ma non sono l'uomo tutto intero. Ogni singolo uomo, inoltre, è una sola persona, che *ha* ma non *è* memoria, intelligenza e amore (XV,xxii,42), mentre la Trinità è una sola essenza in tre Persone. Nell'uomo, infine, ogni parte della mente è ricordata solo per mezzo della memoria, compresa solo per mezzo dell'intelligenza e amata solo per mezzo della volontà; in Dio invece non è così, altrimenti il Padre riceverebbe la sapienza dal Figlio (errore confutato nel libro VII).

L'immagine di Dio che noi stessi siamo è lo *specchio* e l'*enigma* in cui quaggiù possiamo vedere Dio, secondo le famose parole di *1 Cor* 13,12. Specchio enigmatico del Verbo divino è la parola interiore (*verbum interius*). Precedendo infatti non solo la

sua emissione sonora ma anche lo svolgimento delle immagini dei suoni da parte del pensiero, e non appartenendo ad alcuna lingua particolare, essa nasce dalla scienza che possediamo nella memoria ed è dello stesso genere di tale conoscenza, è il pensiero in-formato dalla cosa che sappiamo. Per portare a conoscenza degli altri questa parola che diciamo nel cuore, noi prendiamo un segno con cui significarla (un suono o un gesto). Per comunicare anche con gli assenti, usiamo le lettere scritte, le quali però sono segni delle voci, mentre le voci stesse nel nostro discorso sono segni delle cose che pensiamo. Come la parola interiore viene pronunciata e si fa voce per manifestarsi all'esterno, senza per questo consumarsi all'interno, così la Parola di Dio si è fatta carne per manifestarsi agli uomini, senza per questo perdere la sua divinità. E come tutte le opere dell'uomo prima sono dette nel cuore, così la Parola divina è ciò per mezzo di cui tutte le cose sono state fatte. Allorché diciamo interiormente quello che sappiamo, la parola interiore che così si genera in noi è somigliantissima alla cosa conosciuta, visione del pensiero sorta dalla visione della scienza, parola vera da cosa vera, come il Verbo è Dio vero da Dio vero.

Le analogie con il Verbo divino però finiscono qui, perché la nostra parola può essere falsa, quella di Dio no, e anche quando è vera, la nostra non è essenza da essenza, poiché per noi essere non è la stessa cosa che conoscere. La nostra parola inoltre non dura sempre, ma esiste solo quando pensiamo quello che conosciamo. Un analogo bilancio di somiglianze e differenze viene compiuto da Agostino anche riguardo al rapporto tra volontà e Spirito Santo.

La visione di Dio nello specchio della mente non è possibile che entro questi limiti, ed esclusivamente a coloro che credono e comprendono che la mente è immagine di Dio. Solo nella vita futura si vedrà chiaramente la differenza che sussiste tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. La comprensione della Trinità in questa vita deve dunque partire dalla fede ed è destinata a non essere mai perfetta. Quanto alla propria, Agostino è consapevole che il suo è stato più un tentativo che un successo. Egli confessa di non avere la forza di fissare lo sguardo sulla luce stessa di Dio, per una debolezza che è effetto dell'iniquità; perciò conclude l'opera con una preghiera rivolta a Chi può guarirlo da entrambe.

Il dibattito con Massimino

Prima di portare a termine il *De trinitate*, Agostino ricevette per mezzo di un cattolico di nome Dionigi, abitante in un borgo presso Ippona (il *vicus Iuliani*: cfr. *ep.* 23*/A,3), il testo di un discorso ariano anonimo su Cristo e la Trinità. Il *sermo* professava il Figlio come generato dal Padre e lo Spirito come creato per mezzo del Figlio; affermava la superiorità del Padre sul Figlio e del Figlio sullo Spirito e la diversità non solo di grado ma anche di natura e di operazione fra i tre; opponeva perciò il proprio punto di vista a quello degli "omousiani", ossia dei sostenitori della dottrina dell'identità di sostanza fra Padre e Figlio proclamata dal Concilio di Nicea. Pressato da Dionigi, Agostino replicò nell'autunno del 419 con una confutazione scritta, alla quale premise il testo del discorso confutato, suddividendo l'una e l'altro in trentaquattro punti in corrispondenza tra loro. Tra gli elementi interessanti del libro *Contra sermonem Arrianorum* (*Contro il Discorso degli ariani*), va sottolineata almeno l'insistenza sull'unità della persona di Cristo nella duplicità della sua natura, divina e umana: *una persona in utraque natura* (cfr. *c. s. Arrian.* vii-viii,6). La triade mentale di memoria, intelligenza e volontà, che tanto spazio ha nel *De trinitate*, è richiamata soltanto per ribadire l'inseparabilità delle tre Persone divine nelle loro operazioni (xvi,9) [11]. Quanto al fatto che Cristo è stato inviato dal Padre e ha agito «per volontà e comando del Padre», come il *sermo* continuamente ripete, Agostino osserva che ciò non costituisce un motivo per sostenere la differenza di natura tra il Figlio e il Padre: anche tra gli uomini un padre può inviare il figlio, il quale però è della sua stessa natura; inoltre il "comando" del Padre non può essere stato detto che con il Verbo, cioè con il Figlio stesso, e quindi non lo precede.

Quasi una decina d'anni più tardi, quando il *De trinitate* era ormai finito e anche le *Retractationes* erano state scritte, Agostino dovette misurarsi personalmente con un esponente della teologia ariana, un vescovo di nome Massimino [12]. Questi era stato man-

11. Per lo stesso motivo essa è analizzata nel *sermo* 52 (vii,19-ix,21), di incerta datazione (414 o 415 secondo Hombert).

12. Un confronto del genere era già avvenuto a Cartagine con un conte della casa imperiale di nome Pascenzio. Il dibattito però non fu trascritto, ed è

dato da Cartagine a Ippona da Sigisvulto, *comes* giunto in Africa a capo di un esercito di Goti per contrastare il ribelle Bonifacio. I due vescovi tennero un pubblico confronto, che fu verbalizzato da segretari ed è stato trasmesso tra le opere agostiniane come la *Conlatio cum Maximino* (*Confronto con Massimino*). Ad Agostino che gli chiedeva quale fosse la sua fede sul Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Massimino rispose che era la stessa del Concilio di Rimini (359), enunciandola nei seguenti termini: «Credo che uno solo è Dio Padre, il quale non ha ricevuto la vita da alcuno; e che uno solo è il Figlio, il quale per esistere ha ricevuto dal Padre l'essere e il vivere; è che uno solo è lo Spirito Santo paraclito, il quale è illuminatore e santificatore delle nostre anime. E affermo questo sulla base delle Scritture divine» (*conl. Max.* 4).

Incalzato da Agostino perché esplicitasse alcuni punti della sua professione di fede, Massimino seppe rispondere con abilità, consumando con un lungo intervento finale il tempo a disposizione per il dibattito. Agostino rimase così privo dell'ultima parola, e poté soltanto strappare all'interlocutore, al momento della firma dei verbali, la promessa di leggere lo scritto in cui il vescovo di Ippona intendeva replicare al discorso conclusivo dell'avversario. Il trattato *Contra Maximinum* (*Contro Massimino*) non si fece attendere. Nei suoi due libri l'autore persegue un duplice obiettivo: «Prima mostrerò che non sei riuscito a confutare quello che ho detto; poi, per quanto parrà necessario, sarò io a confutare quello che hai detto tu» (*c. Max.* I, *praef.*). La dottrina difesa è quella del Concilio di Nicea, ma l'autorità invocata è esclusivamente quella delle Scritture (cfr. II,XIV,3). La partita con l'arianesimo così era chiusa sul piano teologico. Essa però era destinata a riaprirsi, e clamorosamente, su un altro terreno, quello cruento degli scontri bellici. Nel 429 i Vandali di Genserico invadevano l'Africa. L'anno dopo Agostino si sarebbe spento in un'Ippona assediata da un esercito di ariani [13].

documentato da uno scambio epistolare (*ep.* 238-241) e dalla testimonianza di Possidio (*Vita Augustini*, XVII,1-6).

13. Sulla teologia trinitaria contenuta negli scritti antiariani di Agostino, cfr. E. Peroli, *Essere e Relazione. Sulla teologia trinitaria di Agostino*, in Id., *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 409-75.

7
L'apologetica antipagana e il *De civitate dei*

La difesa del cristianesimo contro gli avversari pagani prima del 410

Dietro le critiche che Agostino intendeva ribattere già nel 403-404 nell'opera sull'accordo tra gli evangelisti [1], è possibile avvertire la reazione degli ultimi intellettuali pagani alle leggi imperiali che, sul finire del IV secolo, avevano vietato gli antichi culti e sancito il trionfo del cristianesimo. La loro voce si farà risentire dopo il sacco di Roma del 410, suscitando come risposta da parte di Agostino il *De civitate dei*. Di quest'opera grandiosa il libro I del *De consensu evangelistarum* anticipa alcuni temi. Esso è quasi interamente dedicato alla confutazione della contrapposizione, istituita dagli avversari, tra quelli che, con terminologia attuale, potremmo chiamare il "Gesù storico" e il "Cristo della fede" Il "Gesù storico" sarebbe stato un uomo sapientissimo, e tuttavia soltanto un uomo, autore di libri indirizzati a Pietro e Paolo e contenenti i segreti delle arti magiche con le quali egli avrebbe operato i miracoli che lo resero famoso. Il "Cristo della fede" sarebbe invece quello dei vangeli e delle lettere apostoliche, un maestro idealizzato al quale i discepoli avrebbero attribuito «più di quel che era» (*cons. ev.* I,vii,11), conferendogli una natura divina. I cristiani insegnerebbero il falso non solo circa la persona di Gesù, ma anche circa la sua dottrina: egli infatti avrebbe onorato, attraverso i riti magici, quegli dèi che i cristiani proibiscono di adorare.

L'argomento principale che Agostino oppone a «codesti vani elogiatori di Cristo e ostili calunniatori della religione cristiana»

1. Cfr. *supra*, p. 108.

(I,xv,23) è la continuità fra Antico e Nuovo Testamento, l'identità del Dio di Israele con il Dio della Chiesa. Il Dio che i cristiani dicono si debba adorare, e che grazie alla diffusione del cristianesimo ora è effettivamente adorato presso tutte le genti, è lo stesso Dio che il popolo ebraico ha adorato per primo. Proprio questo Dio, per mezzo dei profeti, aveva comandato la distruzione degli idoli, promesso la venuta del Cristo e preannunciato la conversione delle nazioni, e fu proprio perché il suo culto era incompatibile con quello degli altri dèi che i Romani non accolsero il Dio degli ebrei nel loro pantheon. Cristo stesso non può aver avuto né insegnato circa gli dèi pagani un'opinione diversa da quella espressa dai profeti, e poiché questa è la stessa dei cristiani, non c'è frattura tra l'insegnamento della Chiesa e quello di Gesù.

Con un metodo che sarà sfruttato ampiamente nel *De civitate dei*, Agostino ritorce contro i pagani l'autorità dei classici della loro cultura, come Varrone (I,xxii,30-xxiii,31.33; xxvii,42), Cicerone (I,xxiii,32; xxxiii,51), Virgilio (I,xxiii,31-32.34-35) e Lucano (I,xxx,46). La testimonianza dei filosofi è più volte invocata a smentita delle affermazioni dei nostalgici del paganesimo. Se per le dottrine di Pitagora e di Socrate, che non scrissero nulla, i pagani si fidano degli scritti dei loro seguaci, perché nei riguardi di Cristo rifiutano quanto hanno scritto i suoi discepoli? Come possono poi asserire che il cristianesimo ha diminuito la prosperità dell'Impero impedendo il culto degli dèi, quando nei «libri dei loro filosofi» (I,xxxiii,51) tale culto è aspramente criticato e le rappresentazioni teatrali ad esso legate sono biasimate per la loro sconcezza? I falsi dèi che pretendevano un culto così turpe erano in realtà dei demoni [2]; interpellati su Cristo, come riferisce «il siciliano Porfirio» (I,xv,23) [3], negli oracoli non poterono parlarne male (cfr. I,xii,18; xv,23; xx,28; xxvi,41).

2. Oppure uomini onorati *post mortem* come dèi con un culto conforme alla vita che avevano vissuto, secondo la teoria di Evemero, che Agostino conosceva mediante Cicerone (cfr. I,xxiii,32).

3. Si tratta della prima volta in cui Agostino nomina il filosofo neoplatonico, da lui ritenuto "siciliano" probabilmente perché soggiornava in Sicilia mentre il maestro Plotino moriva in Campania (cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 11,15-19; *retr.* II,31). Sul rapporto Porfirio-Agostino, cfr. G. Madec, *Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et de conjectures*, in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (a cura di), *Sophiês maiêtores, "Chercheurs de sagesse" Hommage à J. Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1992, pp. 367-82.

In I,xxiii,35 Agostino menziona «i loro filosofi platonici più recenti, vissuti ormai in epoca cristiana», sostenitori di un'interpretazione delle figure di Giove e Saturno diversa da quelle fornite dai classici latini e in sé più veritiera. Per questi platonici, Saturno rappresenta la perfetta Mente divina (dal latino *satur* e dal greco *nous*, "intelletto sazio" [4]), dalla quale deriva, e grazie alla quale è sapiente, l'anima del mondo, rappresentata da Giove. Questa dottrina, osserva Agostino, è vicina a quella cristiana: anche per i cristiani, infatti, esiste una sapienza suprema, la Sapienza di Dio (ossia il Verbo), per partecipazione della quale diventa sapiente ogni anima degna di questo aggettivo. Circa l'esistenza di un'anima del mondo, invece, essa non va né affermata né negata se non con prove sicure [5].

Il cristianesimo comunque non si limita a predicare Cristo come Sapienza creatrice e fonte di sapienza per le menti razionali, tanto angeliche quanto umane, ma lo annuncia anche come Sapienza incarnata e unico mediatore tra Dio e gli uomini. È credendo in lui come uomo e in ciò che egli ha operato nel tempo per la nostra salvezza, che noi possiamo giungere a contemplarlo come Sapienza e Verità eterna. La fede ha infatti per oggetto le cose divenienti e temporali, la visione invece quelle inalterabili ed eterne.

Difatti anche un certo loro filosofo celeberrimo, Platone, dice così in quel libro che chiamano *Timeo* (29c): "l'eternità sta a ciò che è nato, come la verità alla fede" [6]. Quei due termini stanno in alto, l'eternità e la verità; questi due in basso, ciò che è nato e la fede. Affinché dunque siamo richiamati dall'estremo inferiore a quello superiore e ciò che è nato riceva l'eternità, si deve giungere alla verità mediante la fede (I,xxxv,53).

Analogamente, perché l'iniquità umana potesse riavvicinarsi alla giustizia divina, c'era bisogno di un termine medio, ossia di una giustizia temporale, vale a dire di un essere che, senza perdere la giustizia divina, assumesse la temporalità e la mortalità umane: questo essere è Cristo, uomo e insieme Dio. «Colui

4. Cfr. Plotino, *Enneades*, V 1 [10], 7.35.

5. Circa la posizione di Agostino a proposito dell'anima del mondo, cfr. G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988 (ed. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, Londra 1987), pp. 88-96.

6. Cfr. *supra*, p. 163.

che è la verità nelle cose eterne, è egli stesso per noi la fede nelle cose che sono nate» (*ibid.*).

Il tema di Cristo come vero mediatore, contrapposto alle false mediazioni di origine diabolica, è al centro del sermone 198 *augm.* (*Dolbeau* 26), predicato il 1° gennaio 404 e riscoperto da François Dolbeau nel 1990 in un manoscritto del XV secolo [7]. Si tratta del più lungo sermone agostiniano in nostro possesso: la sua durata si calcola in circa due ore e un quarto! Anche qui il bersaglio polemico del vescovo di Ippona non è il paganesimo popolare, ma la sua giustificazione dotta, filosofica, che identifica gli dèi con gli elementi naturali (Nettuno con il mare, la Madre Terra appunto con la terra, Giunone con l'aria e Vulcano con il fuoco) e legittima l'adorazione dei loro simulacri in quanto rivolta non ai simulacri stessi, ossia a statue o altri idoli, ma a ciò che essi rappresentano. Una giustificazione che non regge, a giudizio di Agostino, dal momento che, se oggetto dell'adorazione fossero realtà visibili come la terra, non ci sarebbe bisogno di rivolgersi a simulacri; in ogni caso, gli elementi naturali e tutti gli esseri corporei e sensibili sono creature e dipendono da un principio superiore. Di ciò si sono accorti anche alcuni filosofi pagani, i quali, osservando la mutabilità non solo dei corpi, mutevoli sia nello spazio che nel tempo, ma anche delle anime, mutevoli solo nel tempo, hanno trasceso gli uni e le altre e hanno sollevato lo sguardo della loro mente sino a Dio, che non è mutevole né nello spazio né nel tempo [8].

Quei filosofi compresero anche che, per rimanere nella contemplazione della luce di un Dio così trascendente, la loro anima abbisognava di una purificazione. Poiché però attribuirono superbamente la loro conoscenza di Dio a sé stessi e non a un dono divino, furono ingannati dal diavolo circa la purificazione che era loro necessaria. Alcuni infatti, tra i quali sembra esservi stato Pitagora, pensarono di poterla ottenere da soli tramite la filosofia; altri al contrario la cercarono nelle arti magiche e in ge-

7. Cfr. la nota 21 al CAP. 3.

8. Questa gerarchia dei gradi di mutabilità era stata esposta da Porfirio nella *Sentenza* 44, come ha notato J. Pépin, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, 1)*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 10, 1999, pp. 89-107. Una chiara attestazione di tale schema si ha già in *vera rel.* X,18 e nella coeva *ep.* 18,2: cfr. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Parigi 1966, pp. 477-8.

nerale nelle pratiche religiose del paganesimo. Se invece fossero stati umili, sarebbe stata rivelata loro l'unica vera mediazione purificatrice, quella di Cristo, e ciò anche nel caso che essi fossero vissuti prima della sua Incarnazione e non fossero appartenuti al popolo ebraico [9]. Utilizzando un'immagine presente anche in altre opere [10], Agostino paragona quei filosofi superbi a viandanti che, dall'alto di un monte, hanno intravisto la patria, ma non hanno voluto scendere a valle e percorrere la via che vi conduce. La via è quella umile di Cristo, mediatore perché Dio e uomo, giusto e mortale; a questo vero mediatore, «umile e alto (*humilis et excelsus*)» (*s. Dolbeau* 26,40. 44), si contrappone il falso mediatore, il diavolo, ingiusto e immortale, superbo e precipitato lontano da Dio.

Un'anticipazione della tematica del *De civitate dei* si può trovare anche nel libro *De catechizandis rudibus* (*La catechesi dei principianti*), il «primo manuale per catechisti di cui siamo in possesso» [11]. Rispondendo alla richiesta di un diacono di Cartagine di nome Deogratias, in esso Agostino dà istruzioni circa contenuto e metodo dei rudimenti da impartire a coloro che si accostano alla fede cristiana, riservando una speciale attenzione allo stato d'animo sia del catechizzando che del catechista. Premesso che circostanze e ascoltatori diversi esigono dal catechista parole e atteggiamenti diversi, il vescovo di Ippona fornisce un esempio di discorso lungo e di discorso breve adatti a cittadini non istruiti che dichiarino di voler diventare cristiani per conseguire il riposo futuro (xvi,24-xxvi,50 e xxvi,51-xxvii,55). All'interno del discorso lungo fa la sua apparizione esplicita il tema delle due *civitates* in cui si divide l'umanità, raffigurate dalle città bibliche di Gerusalemme e Babilonia; proprio la presenza di questo tema, secondo Hombert, consente di datare il *De catechizandis rudibus* verosimilmente al 403 «e più probabilmente durante la seconda metà dell'anno» [12]. Benché molti uomini acconsentano al diavolo nella superbia e pochi si convertano a Dio nell'umiltà, il cristiano

9. Cfr. *infra*, pp. 188-9.

10. Cfr. G. Catapano, *Moral Themes in Augustine's Sermones Dolbeau*, in L. Gaffuri, R. Quinto (a cura di), *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, p. 50, n. 29.

11. B. Ramsey, s.v. *Catechizandis rudibus, De*, in ADE, p. 350.

12. Cfr. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000, pp. 41-4.

deve aver fede nella vittoria finale di Dio, che darà ai suoi fedeli il premio eterno e al diavolo e ai suoi seguaci l'eterno castigo.

Pertanto due città, una degli iniqui l'altra dei santi, dall'inizio del genere umano sono fatte durare sino alla fine del mondo, ora mescolate nei corpi ma separate nelle volontà, nel giorno del giudizio invece destinate ad essere separate anche nel corpo. Infatti tutti gli uomini amanti della superbia e del dominio temporale con vuoto orgoglio e arrogante ostentazione, e tutti gli spiriti che amano cose siffatte e cercano di procurarsi gloria dalla sottomissione degli uomini, sono legati insieme in un'unica società; e anche se spesso combattono tra loro per queste cose, sono precipitati nel medesimo abisso dall'ugual peso della loro brama e sono congiunti dalla somiglianza dei costumi e delle colpe. A loro volta, tutti gli uomini e tutti gli spiriti che cercano umilmente la gloria di Dio, non la propria, e lo ricercano con devozione, appartengono a una sola società (xix,31).

Più avanti nel testo, in xx,36-xxi,37, il significato simbolico di Gerusalemme e Babilonia slitta da quello di comunità dei santi e degli iniqui a quello della Chiesa in relazione ai regni terreni. Come i deportati da Gerusalemme vissero in cattività a Babilonia per settant'anni, così i cittadini della Gerusalemme celeste saranno sottomessi alle autorità umane fino a quando «la Chiesa non sia liberata dalla mescolanza propria di questo mondo (*ab istius saeculi confusione*)», ossia sino alla fine dei tempi, beneficiando della pace temporale assicurata da *potestates* e *reges* per realizzare le proprie attività spirituali [13].

È lecito ritenere che il diacono Deogratias per il quale fu scritto il *De catechizandis rudibus* sia la stessa persona dell'omonimo presbitero destinatario della lettera 102, con la quale Agostino accompagnò un opuscolo intitolato *Sex quaestiones contra paganos expositae* (*Sei questioni esposte contro i pagani*; cfr. *retr.* II,31). Anche questo presbitero, infatti, era impegnato nella «pastorale dei pagani» [14], e più precisamente nel chiarimento preliminare della religione cristiana a persone che si avvicinavano ad essa non senza una qualche conoscenza delle Scritture. Una di

13. Nella *narratio* della storia umana proposta nel *De catechizandis rudibus*, va notata anche la sintetica ripresa della distinzione delle sei età del mondo già enunciata nel *De Genesi contra Manichaeos* (cfr. *cat. rud.* xxii,39 e *Gn. adv. Man.* I,xxiii,35-40).

14. G. Madec, *Introduzione generale*, in NBA 2 (1994), p. XLVI.

tali persone, di cui non conosciamo il nome, si trovava in difficoltà per alcune obiezioni anticristiane che in certi casi potevano avvalersi del nome autorevole di Porfirio, e aveva chiesto a Deogratias di risolverle. Deogratias aveva girato la richiesta ad Agostino, sapendo che la persona in questione era amica del vescovo di Ippona. Questi lo accontentò, pregandolo però di non inviare il suo opuscolo risolutivo al richiedente, dal momento che quel tale non aveva risposto ad alcune sue lettere e forse non aveva piacere di ricevere corrispondenza da Agostino.

Le obiezioni concernevano: I. il modo della risurrezione finale e le condizioni del corpo risorto; II. la compatibilità tra la pretesa di Cristo di essere l'unico salvatore e la sua venuta nel mondo solo dopo molti secoli dall'origine della storia umana; III. la coerenza tra la critica cristiana dei sacrifici pagani e la richiesta di sacrifici da parte dello stesso Dio biblico; IV. la possibilità dei castighi eterni minacciati da Cristo rispetto alla sua affermazione per cui agli uomini sarà misurato in cambio secondo la misura con cui essi hanno misurato (*Mt* 7,2); V. la presunta negazione di Salomone che Dio abbia un figlio; VI. la credibilità della storia del profeta Giona. A Porfirio erano attribuite chiaramente le obiezioni circa i punti (II) e (III), e a quanto sembra anche quella relativa al punto (IV) (cfr. *qu. c. pag.* 28); Agostino tuttavia stenta a credere che quest'ultima sia stata formulata da un filosofo quale che sia, giacché essa commette il madornale errore di asserire che ogni misura è circoscritta entro confini temporali (cfr. 23). Forse è per questa ragione che nelle *Retractationes* egli dichiarerà di ritenere che il Porfirio autore delle obiezioni non fosse «quel famoso Porfirio siciliano, la cui reputazione è prestigiosissima» (*retr.* II,31).

La soluzione agostiniana delle prime due obiezioni di origine porfiriana potrebbe essere definita una difesa dell'unicità della vera religione nonostante la diversità dei tempi e dei riti. Agostino ritorce contro i critici pagani del cristianesimo la domanda sul destino degli animi di coloro che vissero prima di Cristo e senza alcun contatto con la legge giudaica: essa infatti può essere posta anche a riguardo di coloro che, ad esempio, vissero prima dell'istituzione dei culti romani da parte di Numa Pompilio o prima della fondazione della filosofia da parte di Pitagora. Gli avversari potrebbero replicare che gli dèi, pur rimanendo gli stessi e conservando in ogni circostanza il potere di liberare i loro adoratori, vollero essere adorati in momenti, luoghi e modi di-

versi, adatti alla diversità delle cose terrene; ma allora tale risposta deve essere riconosciuta valida anche nel caso del cristianesimo. Cristo, infatti, in quanto Verbo eterno è sempre esistito ed è sempre stato identico a sé stesso, prima e durante ogni fase della storia della salvezza.

Pertanto, sin dal principio del genere umano chiunque credette in lui e visse in modo devoto e giusto secondo i suoi precetti, in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo si sia trovato ad esistere, senza dubbio è stato fatto salvo per mezzo di lui (*qu. c. pag.* 12).

Analogamente, la trasformazione e l'abbandono dei riti giudaici da parte dei cristiani non significano un mutamento della fede o della religione, tanto più che essi erano stati profetizzati proprio nell'Antico Testamento [15].

Allo stesso modo in cui un solo e medesimo uomo non cambia Dio né religione se offre a Dio una cosa al mattino e un'altra alla sera adattandosi al tempo del giorno, come non cambia la natura del saluto chi saluta in un modo al mattino e in un altro alla sera, così in tutto quanto lo scorrere dei secoli, quando una cosa fu offerta dai santi antichi e un'altra è offerta da quelli che esistono ora, si celebrano riti sacri adatti ai tempi sulla base non della presunzione umana ma dell'autorità divina, e non si alterano Dio o la religione (21) [16].

15. Questo argomento viene sviluppato anche nel testo di natura omiletica *Adversus Iudaeos* (*Verso i giudei*). *Tractatus* di incerta datazione, esso presenta brani dei *Salmi* e dei profeti per mostrare che il compimento/superamento dei *vetera sacramenta* ebraici nei *nova* cristiani e il rifiuto di Gesù come Cristo da parte degli ebrei si trovano preannunciati nei libri stessi dell'Antico Testamento. Pur immaginando di rivolgersi anche ai giudei (cfr. *adv. Iud.* vii,9), Agostino parla a un pubblico di cristiani. «Queste cose, carissimi, che i giudei le ascoltino con piacere oppure con indignazione, noi tuttavia predichiamole con amore per loro [...] per dire loro, non insultandoli con presunzione, ma esultando con tremore: *Venite, camminiamo nella luce del Signore* (*Is* 2,5), *poiché grande è il suo nome fra le nazioni* (*Ml* 1,11)» (x,15).

16. Su sollecitazione di un certo Gennaro, al quale rispose con due lettere (la 54 e la 55, che formano i due libri dell'opera *Ad inquisitiones Ianuarii*, databile al 403 secondo Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 95-100), Agostino affrontò anche la questione della varietà delle pratiche religiose all'interno della stessa Chiesa cattolica. L'osservanza di quanto, non rientrando nei sacramenti la cui istituzione è rinvenibile nelle Scritture (come il battesimo e l'eucaristia) o nella tradizione universale della Chiesa (come le solennità della Pasqua e della Pentecoste cristiane), cambia a seconda dei luoghi senza essere in contrasto con la fede e i buoni costumi (come il digiuno del sabato), per Agostino è libera e

Se Cristo si incarnò solo in un determinato momento della storia, una delle ragioni può essere la sua previsione del fatto che in altri momenti e luoghi avrebbe incontrato un maggior rifiuto da parte degli uomini. Prima dell'Incarnazione, tuttavia, il mistero di Cristo fu rivelato al popolo d'Israele e a persone di altri popoli menzionate nelle Scritture, anzi è lecito pensare che sia stato rivelato anche presso le nazioni di cui le Scritture tacciono.

Così la salvezza di questa religione, la sola vera religione per mezzo della quale è promessa veracemente la vera salvezza, non è mai mancata ad alcuno che ne fosse degno, e coloro a cui mancò non ne furono degni (15) [17].

Replicando in particolare alla seconda obiezione porfiriana, quella relativa al punto (III) distinto sopra, Agostino argomenta che i cristiani non biasimano i culti e i sacrifici della religione pagana in quanto tali, bensì in quanto rivolti a entità prive di vita come gli idoli o a quei falsi dèi che sono i demoni. *Tutti gli dèi delle nazioni sono demòni*, ripete Agostino con il *Salmo* 96[95],5 (secondo la versione dei Settanta), un versetto già utilizzato nel *De consensu evangelistarum* (I,XV,23; cfr. *supra*, p. 142). La natura di tali «angeli prevaricatori» e «iniqui» (cfr. *qu. c. pag.* 18; 20) è indicata come causa delle loro capacità divinatorie in un breve scritto che nelle *Retractationes* è menzionato subito prima delle *Quaestiones contra paganos*, il trattato *De divinatione daemonum* (*La divinazione dei demoni*). Esso riporta, nella prima parte (i,2-ii,5), una discussione avvenuta tra Agostino e alcuni confratelli laici circa la presunta non-malvagità di divinazioni come quella che, a quanto si diceva, aveva predetto la distruzione del tempio di Serapide ad Alessandria. La seconda parte (iii,7-x,14) è

sostanzialmente indifferente. La sola regola che egli si sente di proporre è quella che gli insegnò Ambrogio («Quando vado a Roma, il sabato digiuno; quando sono qui a Milano, non digiuno», *inq. Ian.* I = *ep.* 54,ii,3): adattarsi alle usanze della comunità cristiana in cui ci si viene a trovare. Circa il comandamento di riposare il sabato, esso è l'unico precetto del decalogo da osservare in senso figurato e non letterale; proprio per questo non è sconveniente ritenere che tutto ciò che nelle Scritture è detto *figurate* abbia lo scopo di eccitare l'amore per il riposo eterno (cfr. *inq. Ian.* II = *ep.* 55,xi,22).

17. In *retr.* II,31 Agostino preciserà che intendeva l'aggettivo *dignus* nel senso paolino di colui che è stato chiamato da Dio secondo il di lui proposito, ossia secondo la predestinazione, non nel senso (pelagiano) di chi sarebbe degno della salvezza per meriti propri. Cfr. anche *infra*, p. 249.

la risposta scritta a un quesito che Agostino non aveva avuto il tempo di trattare oralmente, a proposito dell'origine delle divinazioni fatte dagli "dèi" pagani. Secondo il vescovo di Ippona, è il corpo aereo posseduto dai demoni, assai più sensibile, rapido e longevo di quello umano, a consentire loro sia di predire molti eventi futuri sia di compiere parecchi fatti straordinari. I demoni, in realtà, il più delle volte preannunciano cose che essi stessi provocano; talvolta invece predicono accadimenti di cui riescono a percepire segni premonitori non percepibili dall'uomo. Altre volte, infine, essi sono in grado di annunciare avvenimenti che effettivamente si realizzano, perché conoscono gli oracoli infallibili degli angeli buoni e dei profeti.

Le obiezioni del circolo di Volusiano e il piano del *De civitate dei*

Nel frattempo Roma fu rovesciata dall'irruzione dei Goti, capeggiati dal re Alarico, e dalla furia di una grande disfatta. E i cultori dei molti e falsi dèi, che secondo la denominazione comune chiamiamo "pagani", tentando di imputare il suo rovescio alla religione cristiana cominciarono a bestemmiare il Dio vero in modo più aspro e più acre del solito. Donde io, acceso di zelo per la casa di Dio, stabilii di scrivere i libri *Sulla città di Dio* contro le loro bestemmie o errori (*retr.* II,xliii,1).

Le *Retractationes* indicano dunque, quale genesi della più grandiosa tra le opere agostiniane, la reazione apologetica del vescovo di Ippona alle accuse anticristiane dei pagani, inasprite ed esacerbate dal sacco di Roma del 410 (24-26 agosto). Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, Agostino si era già dovuto misurare con le obiezioni rivolte al cristianesimo da parte di ambienti cartaginesi che si richiamavano all'insegnamento di Porfirio. Con il tracollo dell'Urbe dopo otto secoli di inviolabilità, ad appena pochissimi anni dagli editti di Teodosio con i quali il cristianesimo aveva soppiantato pubblicamente l'antico politeismo, quelle voci critiche verso la nuova religione ufficiale dell'Impero dovettero levarsi più forti, e più severe.

A preoccuparsene, e a chiedere ad Agostino di intervenire, fu Marcellino. Negli stessi mesi in cui segnalava al principale artefice del successo cattolico alla Conferenza di Cartagine i dibattiti intorno alla dottrina di Celestio, sollecitando una risposta che si

sarebbe concretizzata nel *De peccatorum meritis et remissione*[18], Marcellino lo informava anche di alcune obiezioni circolanti presso un gruppo di persone che si raccoglievano in casa di Volusiano. Questi apparteneva a una famiglia romana molto in vista per potere politico e possedimenti terrieri. Figlio di un prefetto dell'Urbe, era fratello di Albina[19]; a differenza di sua sorella e di sua madre, tuttavia, non era cristiano. Agostino gli aveva inviato un biglietto (l'*ep.* 132), invitandolo a leggere le Scritture cominciando da quelle apostoliche (cioè dal Nuovo Testamento), e dichiarandosi disponibile a rispondere per iscritto a eventuali interrogativi provocati da tale lettura. Volusiano l'aveva preso in parola, riferendogli per lettera (la 135) le questioni sollevate da un tale in merito all'Incarnazione durante una conversazione fra amici su argomenti di retorica e di filosofia (concepimento e parto verginale; presenza di Dio in un corpo umano; segni della divinità di Gesù). Marcellino, che frequentando Volusiano era al corrente del suo scambio epistolare con Agostino, volle allora informare quest'ultimo (con la lettera 136) dell'esistenza di altre difficoltà, omesse da Volusiano per amor di brevità. Esse concernevano da un lato la coerenza del Dio cristiano nel rifiutare sacrifici che invece nell'Antico Testamento aveva richiesto, e dall'altro lato la compatibilità tra il cristianesimo e quella che oggi definiremmo "etica pubblica" (*reipublicae mores*)[20]. Marcellino concludeva la sua missiva esigendo da Agostino il mantenimento della promessa e supplicandolo di produrre «libri destinati a giovare incredibilmente alla Chiesa, soprattutto in questo periodo».

Agostino rispose con due lunghe lettere, una a Volusiano (la 137) e l'altra a Marcellino (la 138), replicando ordinatamente a tutte le obiezioni. L'*ep.* 137 intende mostrare la credibilità della dottrina dell'Incarnazione rettamente intesa, sulla base dell'esperienza e degli assunti filosofici degli interlocutori. L'unione di Dio e dell'uomo nell'unica persona di Cristo, ad esempio, è di per sé più credibile dell'unione dell'anima e del corpo nell'unica

18. Cfr. *infra*, p. 217.

19. Cfr. *infra*, p. 234.

20. «Difatti chi sopporterebbe di lasciarsi togliere qualcosa dal nemico, o chi non vorrebbe restituire il male, in base al diritto di guerra, a chi depreda una provincia romana? [...] Tutte queste cose, dunque, egli ritiene che si possano aggiungere alla stessa questione, in quanto sarebbe evidente che mali tanto grandi sono capitati allo stato a causa di imperatori cristiani, i quali hanno osservato in massima parte la religione cristiana» (*ep.* 136,2).

persona dell'uomo (*una persona hominis*), unione che tuttavia sperimentiamo in noi stessi: infatti è più facile credere nell'unione di due cose incorporee (Dio e l'anima) che nell'unione di una cosa incorporea (l'anima) con una corporea (il corpo). I tanti motivi di credibilità del cristianesimo non sono còlti dai suoi avversari non perché non siano chiari, ma perché essi non vogliono credere: «La fede apre l'accesso alla comprensione, la mancanza di fede lo chiude» (*ep.* 137,iv,15). Nell'insegnamento di Cristo i pagani troverebbero, se lo volessero, le verità scoperte dai loro filosofi, perché è a lui in quanto Verità che questi hanno attinto. Nel duplice precetto dell'amore di Dio e del prossimo, in cui Cristo ha sintetizzato tutte le Scritture, sta

la fisica, poiché tutte le cause di tutte le nature si trovano in Dio creatore; qui sta l'etica, poiché la vita buona ed onorevole non si forma per nessun'altra ragione se non per il fatto che le cose che devono essere amate, cioè Dio e il prossimo, sono amate nel modo in cui devono essere amate; qui sta la logica, poiché la verità e il lume dell'anima ragionevole altri non è che Dio (v,17).

La prima delle due obiezioni riferite da Marcellino era di origine porfiriana, come sappiamo dalle *Sex quaestiones contra paganos expositae*[21]; la risposta di Agostino ricalca quella già fornita in tale opera. L'altra obiezione rispecchia invece una mentalità tipicamente romana, ed è appunto agli scrittori di Roma antica che Agostino fa appello (pur senza nominarli) per confutarla. Autori come Sallustio e Cicerone attestano che la rinuncia a vendicarsi fu un elemento di forza e non di debolezza nei cittadini e nei potenti. In generale, la religione cristiana, lungi dal costituire un fattore di indebolimento per lo stato, se fosse realmente praticata da tutti i cittadini ne garantirebbe la stabilità e lo sviluppo, ben più di quanto poterono fare i padri della patria romana.

Che cos'è infatti lo stato (*res publica*) se non la cosa del popolo (*res populi*)? Una cosa comune, dunque; una cosa della città, senz'altro. Ma che cos'è una città (*civitas*), se non una moltitudine di uomini raccolta in un certo qual vincolo di concordia? Presso di loro infatti si legge: "Così in breve una moltitudine svariata ed errabonda era diventata una città grazie alla concordia" (Sallustio, *De coniuratione Catilinae* vi,2) (*ep.* 138,ii,10).

Cfr. *supra*, p. 187.

E dove si insegna maggiormente la concordia, nelle chiese di oggi o nei templi di ieri, dedicati a dèi discordi tra loro? Anche l'accusa rivolta agli imperatori cristiani di aver rovinato lo stato si può smentire sulla base di Sallustio, Cicerone e Giovenale, i quali hanno individuato l'origine delle sventure di Roma nell'arricchimento seguìto alle guerre puniche. La religione cristiana, inoltre, è utile «non soltanto per condurre questa vita nel modo più onorevole, né soltanto in vista della più concorde unione sociale della città terrena, ma anche per raggiungere la salvezza eterna e lo stato, celeste e divino, del popolo per così dire eterno», ossia per diventare «cittadini dell'altra città» (iii,17), in cui non si può entrare con le sole virtù degli antichi Romani.

Agostino terminava la lettera a Marcellino pregandolo di informarsi su quanto i membri del circolo di Volusiano avessero ancora in contrario rispetto alle sue argomentazioni, e di comunicarglielo per iscritto, «in modo tale che possiamo prenderci cura di rispondere a tutto o con lettere o con libri» (iv,20). Non possediamo altri scritti di Marcellino ad Agostino, però la prefazione del *De civitate dei* (*La città di Dio*) presenta l'opera come «dovuta secondo la mia promessa a te, [...] carissimo figlio Marcellino». Il piano di questo enorme lavoro, definito dall'autore stesso con l'espressione ciceroniana [22] di «impresa grande e difficile (*magnum opus et arduum*)», è esposto con particolare chiarezza nella lettera 1/A* e soprattutto nelle *Retractationes*, in un passo che vale la pena di citare per intero:

Di questi (ventidue libri), i primi cinque confutano coloro che vogliono far prosperare le cose umane in maniera tale da ritenere necessario, a questo scopo, il culto dei molti dèi che i pagani ebbero l'abitudine di venerare, e pretendono che codesti mali sorgano e abbondino a causa della sua proibizione. I successivi cinque parlano contro coloro i quali ammettono che questi mali non sono mai mancati né mancheranno ai mortali e che essi, ora grandi ora piccoli, variano a seconda dei luoghi, dei tempi e dei personaggi, ma sostengono polemicamente che il culto dei molti dèi, con cui offrono loro dei sacrifici, sia utile per la vita che vi sarà dopo la morte. Con questi dieci libri, dunque, sono confutate codeste due vuote opinioni contrarie alla religione cristiana. Ma perché nessuno ci rimproverasse di aver soltanto confutato le idee altrui senza aver affermato le nostre, questo compito è svolto dalla seconda parte di questo lavoro, contenuta in dodici libri, benché, ove occorre, affermia-

22. Cfr. *Orator*, x,33; xxiii,75.

mo quelle che sono le nostre idee anche nei primi dieci e confutiamo le contrarie anche nei dodici successivi. Dei dodici libri seguenti, dunque, i primi quattro contengono l'origine delle due città, di cui una è quella di Dio e l'altra è quella di questo mondo; i secondi quattro, il loro sviluppo o avanzamento (*excursum sive procursum*); gli ultimi quattro, i loro debiti fini. Così tutti e ventidue i libri, pur essendo stati scritti di entrambe le città, hanno tuttavia ricevuto il titolo dalla migliore, in modo da chiamarsi piuttosto *La città di Dio* (*retr.* II,xliii,1-2).

Un'opera così colossale fu realizzata, e in parte anche pubblicata, a tappe. I primi tre libri furono fatti circolare subito ed ebbero ampia diffusione; ad Agostino giunse voce che già alcuni stavano preparando una replica nei loro confronti (cfr. *civ.* V,xxvi,2). Poiché nei primi due ci si rivolge a Marcellino, e poiché questi fu giustiziato il 13 settembre 413, tale data sembra essere il *terminus ante quem* della composizione dei libri I-III. I libri IV e V furono cominciati all'avvicinarsi della Quaresima del 415, e conclusi entro quell'anno (cfr. *ep.* 169,i,1). Intorno al 418 risultavano già scritti i libri sino al XIII, ed era in corso la stesura del XIV (cfr. *ep.* 184/A,iii,5). L'opera era ormai finita quando Agostino scriveva il secondo libro delle *Retractationes*.

Il culto pagano e la storia di Roma

All'inizio del libro I del *De civitate dei* i pagani accusatori del cristianesimo vengono a loro volta rimproverati di ingratitudine: fu infatti fingendosi cristiani, e rifugiandosi nei luoghi dei martiri e nelle basiliche degli apostoli, che essi furono risparmiati dai barbari durante il sacco di Roma. Tale constatazione apre però una questione di portata più generale: perché i benefici divini giunsero anche agli empi e agli ingrati, e perché tra le vittime della violenza dei nemici vi furono anche persone devote? È il problema dell'apparente disordine nella distribuzione dei beni e dei mali in questa vita, che chiama in causa la provvidenza e la giustizia divine. Tutto risponde, nell'ottica di Agostino, alla misteriosa ma irreprensibile pedagogia di Dio, il quale, beneficando sia i buoni sia i cattivi, mostra che ogni bene proviene da lui e, permettendo che gli uni e gli altri siano colpiti dai mali, purifica i primi e punisce i secondi. Le sofferenze temporali, del resto, possono togliere alle persone buone i beni terreni, ma non la virtù che le rende tali. Le donne cristiane, e in particolare le vergini

consacrate, che furono violentate durante il saccheggio, non meritano perciò di essere accusate dai pagani di non essersi tolte la vita o prima o dopo, come fece Lucrezia, moglie di Collatino. Esse hanno conservato la loro castità, se non hanno acconsentito allo stupro. Il suicidio, inoltre, è vietato da Dio stesso nel comandamento di non uccidere; rispetto a chi preferisce suicidarsi, dev'essere considerato di animo più forte chi riesce a sopportare le difficoltà: Attilio Regolo va anteposto a Catone l'Uticense [23].

I libri II e III trattano dei mali subiti da Roma prima di diventare cristiana. Il libro II ha per oggetto i mali morali, il libro III quelli materiali. Gli dèi venerati dai Romani, lungi dal curarsi della corruzione dei loro adoratori, la favorirono, pretendendo per sé culti pieni di immoralità, come i ludi scenici. Essi infatti, demoni malvagi e ingannatori, erano tutt'altro che esseri divini, erano dèi «falsi e bugiardi (*falsi fallacesque*)». È la tesi che Agostino aveva espresso con chiarezza sin dal *De consensu evangelistarum* [24]. Come in quell'opera, anche qui egli si appoggia alla testimonianza degli scrittori pagani vissuti prima di Cristo, e specialmente a Sallustio e a Cicerone. Il primo aveva raccontato la progressiva degenerazione dei costumi a Roma dalla distruzione di Cartagine in poi, per cui la *Romana res publica* diventò a poco a poco «da bellissima e ottima a pessima e svergognatissima» (*De coniuratione Catilinae*, V,9). Il secondo, sulla base di un giudizio

23. Nei capitoli 12-13 del libro I è trattato anche il tema della sepoltura, di cui restarono privi alcuni cristiani durante il sacco di Roma. La tesi di Agostino è che la sepoltura non arreca di per sé alcun beneficio al defunto, perché il suo corpo è ormai del tutto insensibile e il destino della sua anima non dipende dalle condizioni in cui si trova il cadavere; essa tuttavia ha un significato da non disprezzare per i vivi. L'argomento verrà ripreso e approfondito alcuni anni più tardi nel libro *De cura pro mortuis gerenda* (*Sul darsi pensiero dei morti*), scritto nel 423 per rispondere a una richiesta di Paolino di Nola. Lì Agostino sosterrà che essere sepolti presso un luogo in cui si fa memoria di un santo può giovare solo indirettamente, nella misura in cui i vivi siano indotti così a chiedere l'intercessione di quel santo per l'anima del defunto, e a condizione che questi abbia meritato in vita di farsi aiutare dopo morto. Quanto alle presunte apparizioni di morti insepolti che chiedono in sogno ai vivi la sepoltura dei loro corpi, secondo Agostino esse avvengono tutt'al più per un intervento angelico e non per una diretta visione delle anime dei defunti, le quali sono ignare di ciò che accade quaggiù. «Se le anime dei morti si interessassero delle cose dei viventi, e fossero esse stesse a parlarci nel sonno, per tacere di altre visioni, la mia devota madre nessuna notte mi lascerebbe solo, lei che in terra mi ha seguito per vivere con me!» (*cura mort.* XIII,16).

24. Cfr. *supra*, p. 182.

analogo e in conformità alla definizione di stato (*res publica*) messa sulle labbra di Scipione Emiliano nel dialogo *De republica*, aveva addirittura tratto la conclusione che a Roma lo stato esisteva oramai soltanto di nome e non di fatto. Lo stato infatti è cosa del popolo (*res populi*), e popolo è «non ogni unione di un gran numero di persone, ma un'unione associata dall'accordo del diritto e dalla comunanza dell'utilità (*non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*)» (*civ.* II,xxi,2); un'unione del genere non si verifica ove regni l'ingiustizia. Quanto ai mali materiali, Agostino ne sottolinea la costante presenza lungo tutto l'arco della storia romana precristiana, dall'antefatto della distruzione di Troia sino alle «discordie civili, o meglio incivili» (III,23).

Dopo aver messo in chiaro che il culto pagano non ha mai protetto né consolato Roma dai mali, nel libro IV Agostino passa a dimostrare che ad esso non si devono attribuire neppure l'ampiezza e la durata dell'Impero romano; ammesso ma non concesso che abbia un senso per i pagani gloriarsi di queste, dato l'alto prezzo di vite umane e di preoccupazioni che è stato necessario pagare per ottenerle e mantenerle. La grandezza di un regno non basta a renderlo buono:

> Allontanata la giustizia, che cosa sono i regni se non grandi bande di briganti? (*remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*) (IV,4).

È questa la morale di un aneddoto su Alessandro Magno reso celebre da Agostino. Avendo il re chiesto a un pirata perché si fosse messo a infestare il mare, quegli rispose che il motivo era lo stesso che aveva spinto Alessandro a infestare la terra intera; solo che, per il fatto di utilizzare una piccola barca, egli era chiamato "brigante", mentre il re, che poteva avvalersi di un grande esercito, era detto "imperatore" Supponendo comunque che i Romani abbiano esteso il loro dominio non a causa della loro *libido dominandi* ma per colpa dell'ingiustizia altrui, non avrebbero dovuto forse venerare, come causa dei loro successi, la dea *Iniquitas*, essi che giunsero ad adorare non solo la Vittoria, ma anche lo Spavento, il Pallore e la Febbre? A loro, inoltre, sarebbe dovuto bastare il culto della sola dea *Felicitas*, dato che la felicità riassume in sé tutti i beni. La felicità però non è una dea, ma un dono dell'unico vero Dio, ed è questi che bisogna adorare. Egli conce-

de i regni terreni sia ai buoni che ai cattivi, affinché i suoi fedeli imparino a non aspettarsi da lui in ricompensa questo genere di felicità, ma innalzino i loro desideri a quella eterna, ultraterrena.

Tema del libro v è la causa della grandezza e della durevolezza dell'Impero romano. Dopo aver escluso nel libro precedente che essa fosse il favore dei falsi dèi, Agostino nega che essa sia fortuita o fatale. Il fato, se è inteso come determinismo astrale, semplicemente non esiste, come dimostra la differenza di vita tra due gemelli. Se invece è inteso come la concatenazione causale di tutti gli eventi, allora può essere ammesso, a condizione che venga fatto dipendere dalla volontà di Dio onnipotente e onnisciente, creatore e ordinatore di ogni altro potere causale (*potestas*). La prescienza divina non è affatto incompatibile con la libertà dell'uomo, contrariamente all'opinione di Cicerone il quale, per salvaguardare la seconda, aveva negato la prima in opposizione allo stoicismo.

Dal fatto che per Dio è certo l'ordine di tutte le cause, non segue che nulla sia posto nell'arbitrio della nostra volontà. Anche le nostre volontà, infatti, rientrano nell'ordine delle cause, che per Dio è certo ed è contenuto nella sua prescienza, giacché anche le volontà umane sono cause delle opere umane; e così, Colui che ha preconosciuto tutte le cause delle cose, di sicuro non ha potuto ignorare, tra tali cause, anche le nostre volontà, che ha preconosciuto essere cause delle nostre opere (v,ix,3).

La volontà umana, inoltre, è causa libera, perché ciò che compiamo in base ad essa lo compiamo appunto volontariamente. La prescienza divina della volontà come causa è pertanto la prescienza della libertà della volontà stessa, del suo libero arbitrio. Ciò vuol dire che la volontà è necessariamente libera, ma tale necessità non contrasta per nulla con la sua libertà, come l'impossibilità di morire e di sbagliarsi non diminuisce affatto il potere di Dio.

Se dunque esiste un ordine universale delle cause includente le volontà umane, e se quest'ordine dipende da Dio ed è conosciuto da lui in anticipo, non si può pensare che alla provvidenza divina siano estranee le vicende storiche dei regni terreni. Ciò per cui i popoli meritano di ricevere da Dio potenza o sudditanza gli uni rispetto agli altri resta nascosto, in ultima analisi, in un segreto noto a Dio soltanto. Nel caso degli antichi Romani,

quello che a noi è dato comprendere è quanto emerge dalle fonti (Sallustio, Cicerone, Virgilio, Livio, Orazio...), ed è precisamente il fatto che essi si distinsero per la loro brama di gloria, la quale li spinse a comportamenti lodevoli di fronte agli uomini. La loro condotta ha avuto come ricompensa la gloria terrena, da essi ricercata, e nello stesso tempo ha fornito ai cittadini della città eterna (quella celeste) un *exemplum*, affinché comprendessero quanto più grandi debbano essere la dilezione e la dedizione per la patria superna. Per quanto umanamente degna di lode, tuttavia, la vita di coloro che contribuirono alla grandezza di Roma non fu autenticamente virtuosa, perché non può essere vera virtù quella che, priva della vera *pietas*, ossia del vero culto del vero Dio, è messa al servizio della gloria umana.

Il confronto con la "teologia" del paganesimo

Con il libro VI del *De civitate dei* inizia la discussione contro quanti pensano che gli dèi pagani debbano essere venerati in funzione non di questa vita ma di quella *post mortem*. Agostino assume come punto di riferimento la trattazione della religione romana effettuata da Varrone nelle *Antiquitates*, e in particolare la suddivisione della "teologia" («cioè del ragionamento che viene svolto sugli dèi», VI,V,1) in tre generi: "mitico", "fisico" e "civile" Il primo è tipico delle finzioni poetiche e trova spazio nel teatro; il secondo è quello coltivato dai filosofi; il terzo è quello relativo ai riti pubblici praticati nella città. Questo terzo e ultimo genere di teologia era quello che Varrone aveva sviluppato nella seconda parte delle sue *Antiquitates*. Egli aveva biasimato giustamente la teologia mitica come rappresentazione indegna del divino, ma la sua critica, secondo Agostino, coinvolge implicitamente anche la teologia civile, a cui la mitica in realtà va ricondotta; i tanto vituperati ludi scenici, infatti, erano parte integrante delle feste religiose che avevano luogo nella città, e gli dèi in essi rappresentati erano esattamente gli stessi adorati nei templi. Varrone non osò criticare apertamente la teologia civile, Seneca però ebbe il coraggio di farlo. Se dunque è assurdo sperare la vita eterna dagli dèi dei poeti, è assurdo sperarla anche dagli dèi dei sacerdoti pagani: quegli dèi erano o uomini divinizzati, come teorizzò Evemero, oppure spiriti immondi.

Nel libro VII Agostino fa valere questa conclusione generale circa la teologia civile anche nei confronti della ventina di dèi "scelti" (*selecti*), che Varrone aveva selezionato e trattato nell'ultimo libro delle *Antiquitates*, interpretandoli in senso naturalistico come personificazioni dell'anima del mondo e delle sue parti. Questa interpretazione viene giudicata fallimentare, oltre che basata su un'erronea concezione teologica di tipo panteistico. Perciò come interlocutore in tema di teologia naturale Agostino sceglie, dal libro VIII al libro X, non più Varrone, bensì Platone con i suoi seguaci. Questi, i platonici, meritano più degli altri l'appellativo di "filosofi", ossia di amanti della sapienza, perché la sapienza è Dio, ed essi hanno riconosciuto la superiorità di Dio rispetto a ogni anima: un Dio «che ha fatto non solo codesto mondo visibile, che spesso è nominato "cielo e terra", ma anche ogni anima senza eccezione, e che rende felice l'anima razionale e intellettuale, al cui genere appartiene l'anima umana, per partecipazione al suo lume inalterabile e incorporeo» (VIII,1). L'esposizione della filosofia di Platone è preceduta da un excursus sui predecessori (la scuola italica fondata da Pitagora e la scuola ionica fondata da Talete) e sul maestro Socrate (cfr. VIII,2-3). Platone viene quindi presentato come colui che è elogiato per aver portato alla perfezione la filosofia mediante la congiunzione dell'aspetto contemplativo con quello attivo, e per aver articolato la filosofia in una parte morale, una naturale e una razionale. È difficile capire quali opinioni Platone abbia effettivamente avuto in ciascuna di queste parti; tuttavia, coloro che passano per i più fedeli interpreti del suo pensiero «possiedono su Dio un'opinione tale da far trovare in lui la causa dell'essere, la ragione del comprendere e l'ordine del vivere; e si capisce che la prima di queste determinazioni riguarda la parte naturale, la seconda la parte razionale e la terza la parte morale» (VIII,4). Stando così le cose, «nessuno si è avvicinato a noi [cristiani] più di costoro» (VIII,5), si chiamino essi platonici – di cui i più illustri sono Plotino, Giamblico, Porfirio e Apuleio – o con altri nomi.

La filosofia naturale, razionale e morale dei platonici è esposta nei capitoli 6-8 del libro VIII, secondo gli aspetti per cui essa collima con la teologia cristiana, ossia nella misura in cui essa riconosce in un unico Dio trascendente il principio immutabile delle cose, la luce delle menti e il sommo bene. Le convergenze tra platonismo e cristianesimo non possono spiegarsi con un pre-

sunto incontro tra Platone e il profeta Geremia in Egitto o con una lettura della Bibbia in greco da parte del primo: questa ipotesi, che Agostino aveva accolto come probabile nel *De doctrina christiana* (II,xxviii,43), attribuendola erroneamente ad Ambrogio (cfr. *retr.* II,iv,2), viene ora respinta come impossibile per ragioni cronologiche. Agostino tuttavia riscontra tre possibili indizi di una conoscenza orale delle Scritture da parte di Platone: la somiglianza tra *Gen* 1,1-2 e *Tim.* 31b; l'idea del filosofo come amante di Dio; la rivelazione del nome divino in *Gen* 3,14 e la concezione di Dio come vero essere in contrapposizione al relativo non-essere delle cose mutevoli.

Nonostante la vicinanza teologica, i platonici si allontanano dal cristianesimo quando giustificano il culto politeistico. Bersaglio delle critiche di Agostino è in particolare la dottrina dei demoni come mediatori tra gli uomini e il divino, formulata da Apuleio nel *De deo Socratis.* Collocati tra gli dèi, residenti nel cielo e dotati di un corpo immortale e di un'anima impassibile, e gli uomini, che invece abitano la terra e hanno un corpo mortale e un'anima passibile, i demoni avrebbero una funzione mediatrice per il fatto di vivere nell'aria e di avere un corpo immortale e un'anima passibile. Nessuna di queste caratteristiche, obietta Agostino, li rende superiori agli uomini: anche gli uccelli si muovono nell'aria, ma non per questo valgono più degli esseri umani; il corpo umano è mortale, ma destinato all'immortalità, la quale per i buoni significherà una felicità senza fine, mentre per i demoni comporta un'eterna infelicità, a causa della loro soggezione alle passioni. Da questo punto di vista, anzi, i demoni sono inferiori agli uomini, e non vanno imitati né tanto meno venerati. Essi sono falsi mediatori, perché le arti magiche e le sconcezze dei ludi scenici, che i demoni richiedono agli uomini, allontanano questi ultimi dagli dèi, anziché avvicinarli ad essi. È poi illogico che gli dèi, che secondo i platonici non devono avere rapporti con gli uomini, debbano averli con i demoni, moralmente peggiori degli esseri umani. Che dèi sono, infine, quelli che hanno bisogno dei demoni per conoscere le azioni degli uomini?

I platonici, pur riconoscendo che i demoni non sono dèi, non hanno osato dichiararli del tutto indegni di ricevere onori divini, per timore di offendere la superstizione popolare che rendeva culto ai demoni nei templi. Apuleio non giunse perciò a separare il culto dei demoni da quello degli dèi. Più chiaramente di lui

parlò invece Ermete Trismegisto, rivelando ad Asclepio [25] che gli dèi venerati nei templi, ossia le statue animate, erano stati fatti dagli uomini, mentre gli dèi celesti erano stati fatti dal Dio supremo. Ermete previde anche la fine dell'idolatria, lamentandosene insensatamente, e profetizzò la sostituzione dei templi pagani con i sepolcri dei morti. Questa profezia va intesa in riferimento ai monumenti dei martiri, ed è stolta, sia perché finge di ignorare che gli dèi pagani erano, per ammissione dei pagani stessi, uomini venerati dopo la morte, sia perché la memoria cristiana dei martiri non è in alcun modo assimilabile al culto politeistico. Quanto agli "dèi buoni", essi sono in realtà gli angeli santi, i quali vogliono che si adori solo l'unico Dio.

Il contrasto tra platonismo e cristianesimo in merito alla mediazione tra umano e divino è il tema di fondo anche dei libri IX e X. Nel IX si nega l'esistenza di demoni buoni: secondo la teoria di Apuleio, infatti, essi sono caratterizzati da un animo in cui la mente ragionevole cede alle passioni irragionevoli, e ciò è sinonimo di stoltezza, malvagità e infelicità. Provare passioni non è di per sé incompatibile con la sapienza (con buona pace degli stoici, i quali secondo Agostino lo negavano a parole, però nei fatti si trovavano d'accordo su questo punto con platonici e peripatetici) [26], ma esserne dominati sì. In quanto eternamente infelici, i demoni non possono essere mediatori tra gli dèi, eternamente felici, e gli uomini, temporaneamente infelici, perché chi è infelice per sempre sta peggio di chi lo è solo per la durata della vita terrena. L'autentico mediatore dovrà essere invece mortale e felice; e questi è Cristo in quanto uomo, felice perché sempre in comunione con Dio pur nella condizione mortale dell'umanità.

Gli angeli, immortali e felici, non pretendono per sé alcun sacrificio da parte dell'uomo. Questa è la tesi sviluppata nel libro X. Sotto questo profilo, c'è consonanza tra la fede cristiana e la filosofia platonica. Lo stesso Plotino, infatti, ha affermato che la fonte della felicità è unica per tutte le anime, compresa l'anima del mondo, ed è un lume intelligibile, divino e trascendente. Anche gli angeli, dunque, traggono la loro beatitudine da Dio, e quindi non solo lo adorano, ma vogliono che anche gli uomini

25. Agostino è il primo testimone della traduzione latina del trattato ermetico *Asclepius*, di cui cita vari brani: cfr. la voce *Ermetismo* di P. F. Beatrice in ADE, p. 660.

26. Cfr. *qu.* 1,30.

adorino lui solo. Il vero sacrificio che si deve a Dio «è ogni opera compiuta al fine di aderire a Dio in una santa unione (*sancta societate*), riferita cioè a quel bene ultimo (*finem boni*) grazie a cui possiamo essere autenticamente felici» (x,6). Tutto ciò si riassume nella misericordia, ossia nell'amore di sé e del prossimo per amore di Dio. I riti visibili non sono altro che segni di questo sacrificio invisibile.

I miracoli che si leggono nella Scrittura servivano allo scopo di indirizzare gli uomini a tale culto dell'unico vero Dio e di proibire quello dei molti falsi dèi. Essi non hanno nulla a che vedere con le pratiche magiche e teurgiche, le quali hanno un'origine demoniaca. Porfirio, nella lettera ad Anebo, ha smascherato il carattere diabolico e sacrilego della teurgia; altrove, tuttavia, ha concesso che la teurgia telestica possa purificare una parte dell'anima, quella "spirituale" (*spiritalis*), la quale afferra le immagini delle cose corporee e si distingue dalla parte "intellettuale" (*intellectualis*), che coglie la verità delle cose intelligibili [27] Ciò varrebbe non per i filosofi, che sono una minoranza, ma per il resto degli uomini. Verso la fine del primo libro *De regressu animae* (*Sul ritorno dell'anima*), infatti, Porfirio ha dichiarato «che non è stato ancora recepito in un'unica scuola ciò che contenga una via universale di liberazione dell'anima» (x,xxxii,1). Questa via universale in realtà esiste: è la religione cristiana. Porfirio non volle riconoscerla, perché gli mancò l'umiltà per accettare l'Incarnazione di Cristo. Questa, per un platonico coerente, dovrebbe risultare tutt'altro che incredibile: che la natura incorporea di Dio si unisca alla natura incorporea dell'anima umana, infatti, è più credibile del fatto che la natura incorporea dell'anima si unisca a un corpo, come tuttavia i platonici sostengono [28]. Anche il precetto di fuggire da ogni corpo, formulato da Porfirio nel *De regressu animae*, contrasta con la dottrina platonica del mondo e degli astri quali esseri animati e felici.

Che fatto dunque è questo, che, quando vi viene consigliata la fede cristiana, allora dimenticate o fate finta di ignorare quello che siete soliti discutere o insegnare? Qual è il motivo per cui non volete essere cri-

27. Cfr. la teoria dei tre generi di visione esposta nel libro XII del *De Genesi ad litteram* (cfr. *supra*, p. 120).
28. Cfr. *supra*, p. 192.

stiani secondo le vostre opinioni a cui voi stessi vi opponete, se non il fatto che Cristo è venuto umilmente e voi siete superbi? (X,XXIX,2)

Origine e sviluppo delle due città

Con il libro XI comincia la seconda parte dell'opera, che ha per tema la *civitas Dei* di cui parla la Scrittura ad esempio nei *Salmi* (87[86],3; 48[47],2.9; 46[45],5), contrapposta alla *terrena civitas* i cui cittadini preferiscono adorare gli dèi. Le due città, «che abbiamo detto essere in qualche modo intrecciate e mescolate l'una con l'altra nella provvisorietà di questo mondo (*in hoc interim saeculo*)» (XI,1), hanno preso inizio dalla divisione degli angeli, un argomento per trattare il quale occorre basarsi sull'autorità della Scrittura. Questa, in *Gen* 14, ci parla della separazione della luce dalle tenebre. Pur ammettendo la possibilità di altre interpretazioni, Agostino intende qui "luce" e "tenebre" come termini designanti rispettivamente gli angeli fedeli a Dio e quelli ribelli, in armonia con quanto dice la *Seconda lettera di Pietro* (2,4) circa gli angeli peccatori precipitati e legati nel buio dell'inferno. Il libro XI inserisce questa idea all'interno di un compendio delle dottrine agostiniane su Dio e la creazione, che è facile accostare da un lato al *De Genesi ad litteram* e dall'altro al *De trinitate*. In tale contesto, Agostino si associa alla condanna della dottrina origeniana dei corpi come luoghi di punizione per anime che hanno peccato in diverso grado prima della creazione del cosmo (cfr. XI,23). Nel libro XI si trova anche la più celebre formulazione della prova antiaccademica dell'indubitabilità della propria esistenza:

E se t'inganni? Se m'inganno, esisto (*Si enim fallor, sum*) (XI,26).

Il libro XII completa la trattazione relativa agli angeli, escludendo contro il manicheismo in primo luogo che gli angeli cattivi derivino da una natura malvagia, e in secondo luogo che la loro caduta sia stata dovuta ad altro che al loro volontario allontanamento da Dio, Essenza suprema che rende felici quelli che aderiscono ad essa. Passando alla questione dell'origine dell'uomo, Agostino prende posizione sia contro i sostenitori dell'eternità del genere umano, secondo i quali gli uomini sono sempre esistiti, sia soprattutto contro i teorizzatori dei *circuitus temporum*,

ossia del tempo ciclico e dell'eterno ritorno. La concezione sostenuta dai secondi, oltre a contenere errori circa il rapporto tra tempo ed eternità e circa la capacità divina di conoscere l'infinito, si dimostra falsa specialmente in riferimento ai destini delle anime, le quali non potrebbero affatto essere felici *post mortem* né sapendo né ignorando l'infelicità in cui sarebbero costrette a ricadere. Tutto il genere umano discende invece dal primo uomo, creato da Dio nel tempo senza alcun mutamento nella volontà divina. L'ultima sezione del libro respinge la dottrina platonica [29] secondo la quale l'uomo, nella sua parte mortale, sarebbe stato creato non direttamente dal sommo Dio ma da dèi minori.

Il libro XIII ha per oggetto la caduta dei progenitori e la morte come sua conseguenza: la prima morte, intesa come abbandono dell'anima da parte di Dio e del corpo da parte dell'anima, e la "seconda morte" (espressione tratta da *Ap* 2,11; 20,14; 21,8), ossia la punizione senza fine dopo la risurrezione, da cui può liberare soltanto la grazia di Cristo. La morte del corpo è un male per tutti, buoni e cattivi, anche se porta a un bene per i buoni. Per "morte" s'intende qui l'atto del morire, non lo stato dell'essere morti; è la condizione di chi è morente, ma non ancora morto. Quindi, paradossalmente, solo un vivente può essere morente; anzi, il mortale comincia a morire dall'istante stesso in cui inizia a vivere, perché è da allora che la vita gli viene poco a poco sottratta,

> sicché il tempo di questa vita non è nient'altro che una corsa verso la morte, nella quale a nessuno è permesso fermarsi un pochino o andare un po' più lentamente [...]. Chi dunque trascorre spazi di tempo più prolungati, non va avanti con più lentezza, ma fa più strada (XIII,10).

Da questo punto di vista, finire di vivere è anche finire di morire, e quindi la morte che è un male per tutti è l'atto *finale* del morire, e questo è ciò che si dice "morte" nell'accezione comune del termine. I filosofi accusatori della *civitas dei* negano che la separazione dell'anima dal corpo sia da considerare una punizione, dal momento che proprio grazie ad essa l'anima ottiene la felicità perfetta. Agostino li confuta con le affermazioni del *Timeo*, citato nella traduzione latina di Cicerone. In quel testo (41a-b), infatti,

29. Contenuta anch'essa nel *Timeo*, l'unico dialogo platonico che Agostino poté conoscere direttamente grazie alla traduzione di Cicerone.

Platone fa promettere al dio supremo di far rimanere per sempre gli dèi da lui creati nei loro corpi. I platonici avversari del cristianesimo devono dunque riconoscere che, anche per il loro maestro, non sono i corpi in quanto a tali a impedire la felicità, ma i corpi destinati alla corruzione e alla morte, e che Dio può far sì che non muoia ciò che per sua natura può morire. Inoltre, poiché nessuno di quei platonici oserà ritenere che dopo la morte gli uomini sapienti diventino più felici degli dèi resi immortali dal sommo dio, essi dovranno ammettere che la condizione di un'anima giusta ricongiunta a un corpo reso incorruttibile è migliore di quella di un'anima giusta sciolta dal corpo. La sezione finale del libro espone la dottrina della relazione tra "corpo animale" e "corpo spirituale" secondo il capitolo 15 della *Prima lettera ai Corinzi*, in riferimento sia alla situazione del primo uomo [30] sia a quella dei giusti dopo la risurrezione.

Punizione del primo peccato fu non solo la morte, ma anche la ribellione della carne, resa evidente dall'incontrollabilità degli organi genitali. Di qui il problema di come la prima coppia avrebbe potuto generare figli se non avesse peccato. La questione è rinviata al libro XIV, il quale pone anzitutto a tema il vero significato delle espressioni "vivere secondo la carne" e "vivere secondo lo spirito" Esse qualificano i due soli generi di umana *societas* in cui si raggruppano tutti gli uomini, nonostante le diversità etniche, linguistiche e culturali tra le varie nazioni della terra. "Carne" e "spirito", nel senso biblico e più precisamente paolino, non vanno intesi nel senso di "corpo" e "anima" Secondo la Scrittura, infatti, vivono secondo la carne non solo gli epicurei, che pongono il sommo bene dell'uomo nel piacere del corpo, ma anche gli stoici, che lo pongono invece nell'animo. Il corpo, inoltre, non è la causa dei cattivi costumi e dei vizi.

Difatti la corruzione del corpo, che aggrava l'anima (cfr. *Sap* 9,15), non è la causa del primo peccato, ma la punizione; né la carne corruttibile ha reso peccatrice l'anima, ma l'anima peccatrice ha reso corruttibile la carne (XIV,iii,2).

"Vivere secondo la carne" significa vivere secondo sé stessi e non secondo Dio, preferendo quindi un bene creato al Creatore. I platonici non arrivano al punto di detestare i corpi terreni come

30. Come nel libro VI del *De Genesi ad litteram*: cfr. *supra*, p. 115.

fanno i manichei, i quali li ritengono fatti della natura del male, perché i platonici attribuiscono al Dio artefice la produzione di tutti gli elementi materiali; tuttavia anche i platonici pensano che dalle membra terrene e mortali derivino alle anime quelle quattro passioni fondamentali (brama, timore, letizia, tristezza) che Cicerone chiama "turbamenti" Essi però si contraddicono, perché asseriscono che le anime sciolte dai corpi sentono nuovamente la brama di unirsi ad essi. L'anima può dunque agitarsi con quelle passioni da sé stessa, indipendentemente dal corpo. Ciò che conta è perciò la *voluntas* dell'uomo: se essa è perversa, saranno perversi anche quei moti dell'animo; se al contrario essa è retta, i moti saranno non solo non biasimevoli, ma addirittura lodevoli [31]. Per tale motivo, Agostino respinge anche la dottrina stoica delle "buone disposizioni affettive" (*eupatheiai*, tradotte da Cicerone *constantiae*): volontà, gioia e cautela, che sarebbero proprie solo del sapiente, a differenza delle quattro passioni suddette, che invece sarebbero proprie solo dello stolto. Questa teoria può essere utile a interpretare correttamente le Scritture in certi punti [32], ma in genere non corrisponde al linguaggio biblico né all'uso linguistico comune.

Presso di noi, invece, secondo le Scritture sante e la sana dottrina, i cittadini della santa città di Dio, che nel pellegrinaggio di questa vita vivono secondo Dio, sentono timore e desiderio, dolore e gioia; e poiché il loro amore è retto, retti sono in loro tutti codesti sentimenti (XIV, IX,1).

Quella che in greco si dice *apatheia*, e che in latino potrebbe dirsi *impassibilitas*, è buona e desiderabile se oggetto di speranza per la vita futura e se limitata all'assenza di timore e di tristezza, ma è sinonimo di disumana insensibilità se perseguita in questa vita [33].

Prima del peccato, comunque, i progenitori non erano agitati da alcun turbamento dell'animo, ed erano stati dotati da Dio di una volontà buona. In questa felice condizione, essi avrebbero potuto generare senza lo sconvolgimento della *libido* sessuale,

31. Cfr. *pat.* XXIV,21-XXV,22.
32. Come nel caso della "regola d'oro": cfr. G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in C. Vigna, S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 125-30.
33. Cfr. *Io. ev. tr.* 60,3.

che come tutte le passioni disordinate è una conseguenza della disobbedienza dell'uomo a Dio: di essa si ha giustamente vergogna, checché ne dicano i filosofi cinici. Si tratta della medesima dottrina esposta nel libro II del *De gratia Christi et de peccato originali* e nel libro I del *De nuptiis et concupiscentia*, composti nello stesso torno di tempo del libro XIV del *De civitate dei*[34].

La conclusione dei libri dedicati alla genesi delle due città è che «due amori produssero le due città, e cioè l'amore di sé sino al disprezzo di Dio produsse la città terrena, l'amore di Dio sino al disprezzo di sé la celeste» (XIV,28). I libri XV-XVIII trattano dello sviluppo delle due città, che va da quando Adamo ed Eva cominciarono a generare sino a quando gli uomini smetteranno di farlo, cioè copre tutto l'arco della storia umana, di questo *saeculum*, «in cui quelli che muoiono se ne vanno, e subentrano quelli che nascono» (XV,I,I). Poiché gli uomini discendono dalla prima coppia, la quale ha generato quando era già decaduta a causa del peccato, tutti nascono come appartenenti alla città terrena e formano una *massa damnata* (cfr. XV,I,2); da essa la grazia trae i predestinati rigenerandoli e rendendoli pellegrini in questo mondo. Tutti gli uomini cittadini della città celeste, quindi, sono stati, prima, cittadini della città terrena, come indica il fatto che prima nacque Caino e poi Abele. «Non ogni uomo cattivo, certo, sarà buono, ma nessuno sarà buono senza esser stato prima cattivo» (XV,I,2). La città terrena è costruita dagli uomini, quella celeste da Dio; per questo solo di Caino è scritto che ha fondato una città (*Gen* 4,17).

La natura viziata dal peccato partorisce i cittadini della città terrena, mentre la grazia, che libera la natura dal peccato, partorisce i cittadini della città celeste; donde i primi sono chiamati *vasi d'ira*, i secondi *vasi di misericordia* (*Rm* 9,22-23) (XV,2).

Ai primi Dio rende ciò che è dovuto nella punizione, ai secondi dona ciò che non è dovuto nella grazia, insegnando così ai secondi a riporre la propria speranza non nel loro libero arbitrio ma in lui. I cittadini della città terrena rivolgono tutto il loro amore ai beni mutevoli, e dal divino non cercano altro che un aiuto per godere di essi. Il loro amore, pur essendo indirizzato a

34. Cfr. *infra*, pp. 236-7.

cose in sé buone, è perciò vizioso, giacché non rispetta quell'*ordo amoris* in cui consiste la virtù (cfr. XV,22).

I libri XV-XVII ripercorrono la storia sacra da Caino al diluvio (XV), da Noè a Davide (XVI) e dal regno di questi a Cristo (XVII), seguendo il racconto delle Scritture. I fatti narrati vengono considerati come realmente accaduti, e insieme come provvisti di un significato profetico in riferimento a Cristo e alla Chiesa. Per il tratto che va da Adamo a Cristo, la storia considerata nei libri XVI-XVII è quella della *civitas dei*; il libro XVIII affianca ad essa la storia parallela dell'altra città, non mancando di evidenziare all'occorrenza le divergenze e i disaccordi tra gli autori della storiografia profana.

I fini delle due città

I fini propri delle due città sono l'oggetto degli ultimi quattro libri dell'opera (XIX-XXII), il primo dei quali si caratterizza per un serrato confronto con quei filosofi che hanno riposto il fine ultimo dell'uomo in questa vita: ad essi viene contrapposta la speranza cristiana in una beatitudine ultraterrena. Agostino parla di *finis boni* e *finis mali*, i "termini finali" del bene e del male, intesi non come la loro fine, bensì come il loro grado massimo, e dunque come il bene supremo e il male supremo, in vista dei quali bisogna rispettivamente desiderare o evitare tutto il resto. Si potrebbe dire, pertanto, che il libro XIX del *De civitate dei* rappresenta l'equivalente agostiniano del ciceroniano *De finibus*.

Nei capitoli 1-3 viene esposta la trattazione del problema sviluppata da Varrone nel *De philosophia*. Il grande erudito era giunto a distinguere ben 288 possibili "scuole" filosofiche in merito al *finis boni*, a partire dall'individuazione di quattro oggetti naturali del desiderio – il piacere (*voluptas*), il riposo (*quies*), l'unione di entrambi (*utrumque*), e i "primi beni naturali" (*prima naturae*, ad esempio la salute) – e adottando cinque criteri progressivi di suddivisione, a seconda che (I) i quattro oggetti fossero ritenuti da desiderarsi come fine della virtù, o come suo mezzo, o come fine insieme alla virtù; che (II) si agisse soltanto per sé o anche *propter socium*; che (III) si seguisse il proprio punto di vista come certo o come incerto, (IV) secondo l'*habitus* dei cinici oppure secondo quello di tutti gli altri filosofi, (V) dando il primato alla vita *otiosa*, a quella *negotiosa* o a quella mista. Varrone

poi aveva ridotto le scuole a tre concezioni fondamentali del *finis boni*, a seconda che si ritenesse di dover cercare i *prima naturae* in vista della virtù, oppure la virtù in vista dei *prima naturae*, oppure sia la virtù sia i *prima naturae* per sé stessi.

Il capitolo 4 mostra, per contrasto, quale sia posizione della *civitas dei* in merito ai *fines*. Dal punto di vista cristiano, il bene supremo è la vita eterna, mentre il male supremo è la morte eterna. Per ottenere quella ed evitare questa, si deve vivere in modo retto, e a ciò è necessaria la fede, perché noi non vediamo ancora il nostro bene e per vivere rettamente abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio. Coloro che invece hanno posto i *fines* in questa vita, ossia nel corpo o nell'animo o in entrambi, hanno voluto essere felici quaggiù e beatificarsi da sé, ma vanamente. In corrispondenza al criterio (I) usato da Varrone per la sua classificazione, Agostino fa notare che molti mali minacciano i *prima naturae*, sia del corpo che dell'animo. Le virtù stesse sono legate a una condizione di infelicità: la temperanza deve combattere una guerra continua contro i nostri vizi interiori, legati alle passioni carnali; la prudenza, discernendo i beni dai mali, attesta che siamo nei mali o che i mali sono in noi; la giustizia, in quanto tuttora impegnata a sottomettere l'anima a Dio e la carne all'anima secondo l'ordine della natura, mostra che non siamo ancora salvi e felici; la fortezza, essendo la virtù con la quale si sopportano con pazienza i mali, è la testimone più evidente dei mali umani. La "soluzione" del suicidio, che i filosofi propongono, conferma ancor di più che la vita che si vuole abbandonare è infelice. La vita umana, in realtà, è felice solo «nella speranza del mondo futuro (*spe futuri saeculi*)» (XIX,IV,5); i mali presenti vanno sopportati con pazienza, non fuggiti con il suicidio, che è una mancanza di fortezza.

Dopo aver passato in rassegna nei capitoli 5-9 i mali che affliggono la vita sociale (criterio [II] di Varrone) in tutte le sue dimensioni [35], con il capitolo 10 viene introdotto il tema che occupa la parte centrale del libro, quello della pace. Quaggiù infatti siamo detti "felici" allorché abbiamo la pace, per quel tanto che si può avere in questo mondo; ma questa felicità, paragonata alla felicità finale, si rivela piuttosto un'infelicità. Allorché abbiamo la pace possibile in questa vita, la virtù si serve in modo retto dei beni della pace; quando invece non ce l'abbiamo, la virtù usa

35. Degne di nota sono, in particolare, le osservazioni sulle torture inquisitorie di testimoni innocenti nel capitolo 6 e quelle sulle guerre nel capitolo 7.

bene anche i mali che subiamo. La vera virtù è quella che riferisce tutti i beni, il loro buon uso e sé stessa «a quel fine, dove avremo tanta e tale pace, di cui non può esserci una migliore e maggiore» (XIX,10). Il fine della *civitas dei* è appunto la pace nella vita eterna o la vita eterna nella pace. Su questo bene così grande Agostino si sofferma a lungo, sino al capitolo 17 compreso. La pace è il fine di ogni atto umano e naturale. Essa è l'obiettivo anche di chi sembra contrastarla. È in vista della pace o di una certa pace, infatti, che si combattono le guerre o si fanno le rivoluzioni. Ogni realtà ha la sua pace, che è sempre un tipo di ordine:

La pace di tutte le cose è tranquillità dell'ordine (*tranquillitas ordinis*). L'ordine è la disposizione delle cose pari e impari che attribuisce a ciascuna il suo posto (XIX,xiii,1).

I capitoli 14-17 precisano il senso della pace nei singoli ambiti del reale. Un'attenzione speciale è riservata da Agostino alla pace nella *domus*, relativamente alla presenza in essa degli schiavi e alla sua relazione con la pace della città. La schiavitù è un dato non naturale, effetto e punizione del peccato; il bravo *pater familias* dovrà provvedere a tutti i membri della casa con pari amore. Egli d'altra parte assumerà i precetti con cui reggere la sua *domus* dalla legge della *civitas*, perché la pace domestica dev'essere riferita a quella civica. La pace terrena è un bene sia per i credenti che per i non credenti; la città terrena, però, la desidera esclusivamente in relazione ai vantaggi che ne derivano per la vita mortale, mentre la città celeste se ne serve come aiuto nel pellegrinaggio verso Dio. Per tale motivo, i cristiani da un lato ubbidiscono alle leggi della città terrena come funzionali al mantenimento della pace terrena, senza curarsi della differenze esistenti da nazione a nazione; dall'altro lato, essi disubbiscono alle leggi religiose pagane, e in generale a ciò che impedisce il culto dell'unico vero Dio.

I capitoli 18 e 19 completano il discorso sui *fines* riferendosi ai criteri (III), (IV) e (V) della classificazione varroniana. Rispetto al problema della certezza (III), la *civitas dei* rifiuta la tesi neoaccademica per cui tutto è incerto; possiede una scienza certissima di quelle (poche) cose che è dato comprendere con la mente e con la ragione; crede ai sensi e alle Scritture, e ammette il dubbio per tutto il resto. L'*habitus* o *mos vivendi* (IV) è indifferente,

purché non contrasti con i precetti divini. Quanto ai tre generi di vita (V), benché siano tutti leciti *salva fide*, è importante distinguere tra l'amore della verità e il dovere della carità. Una persona non dev'essere così oziosa da non pensare all'utilità del prossimo, né così attiva da non ricercare la contemplazione di Dio. Nell'ozio, poi, non deve procurare diletto la *iners vacatio*, ma o la ricerca o il ritrovamento della verità, per fare progressi e comunicarla agli altri; e nell'azione (cioè negli incarichi di responsabilità) si deve amare non l'onore o il potere, ma l'opera stessa, per la *salus* dei propri sottoposti. Il desiderio di conoscere la verità è sempre lecito, mentre l'aspirazione a un posto superiore è sconveniente.

La conclusione sulla felicità in questa vita si legge nel capitolo 20: a confronto della vita celeste, la vita terrena è infelice; tuttavia, chi riferisce l'uso della vita presente a quel fine futuro, può essere detto felice anche ora, nella speranza. Pervenuto a tale risultato, Agostino ritiene che sia giunto il momento di mantenere la promessa, fatta nel libro II (XXI,4), di dimostrare che, stando alle definizioni date da Scipione Emiliano nel *De republica* di Cicerone, a Roma non ci fu *mai* uno stato. Se infatti la *res publica* è una *res populi*, senza popolo non c'è stato; e se il popolo è definito come l'unione di un gran numero di persone, associata dall'accordo del diritto e dalla comunanza dell'utilità, ove manchi il diritto (*ius*) non c'è popolo. Ora, il diritto manca quando manca la giustizia (*iustitia*); quindi senza giustizia non c'è diritto né popolo né stato. Ebbene, la giustizia consiste nell'attribuire a ciascuno il suo, perciò togliere l'uomo al vero Dio e sottometterlo a demoni immondi (gli dèi adorati dai Romani, come si è dimostrato nei libri precedenti) è un'ingiustizia, che provoca all'interno dell'uomo quell'ulteriore ingiustizia di togliere all'anima il comando del corpo e alla ragione il controllo delle passioni. Roma, finché fu pagana, fu quindi *sempre* ingiusta, fin dalle origini, e di conseguenza in essa non vi fu mai uno stato. Il Dio che i Romani devono venerare, se vogliono possedere la giustizia, è il Dio le cui opere presenti (ossia la diffusione della Chiesa presso tutte le genti) sono state preannunciate dai profeti; è il Dio identificato da Varrone in Giove; ed è il Dio che lo stesso Porfirio, nei libri intitolati *Filosofia dagli oracoli*, confessa come un «grande dio» anche attraverso gli oracoli di coloro che egli reputa dèi. Ad ogni modo, Agostino ritiene possibile un'altra definizione di popolo, che prescinde dal riferimento al diritto e

quindi alla giustizia. Popolo può dirsi «l'unione di un gran numero di esseri ragionevoli, associata dalla concorde comunanza delle cose che ama (*coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus*)» (XIX,XXIV). In base a tale definizione, fu uno stato non solo quello dei Romani, ma anche quello degli altri popoli antichi.

I capitoli 26-27 ritornano sul valore della pace terrena. Essa non va disapprovata, e interessa anche ai cristiani, «poiché, fin quando le due città sono mescolate, anche noi facciamo uso della pace di Babilonia» (XIX,26). La pace che il cristiano può vivere sulla terra, tuttavia, non è piena, perché la giustizia umana quaggiù non è mai perfetta. Anche se sottomessa a Dio, infatti, la ragione non riesce a comandare ai vizi senza un conflitto, e ciò lascia sempre aperta la possibilità di peccare. Solo nella vita futura, quando la natura umana sarà risanata e resa immortale e incorruttibile, non vi sarà più vizio né conflitto interiore, «ma Dio comanderà all'uomo, l'animo al corpo, e lì la soavità e facilità dell'ubbidire sarà grande quanto la felicità di vivere e di regnare» (XIX,27). Ciò vale, naturalmente, solo per coloro che appartengono alla città di Dio; per gli altri vi sarà al contrario una perenne infelicità, la "morte seconda" di cui già si è parlato nel libro XIII.

Il giudizio finale, il castigo eterno dei malvagi e la felicità eterna dei giusti costituiscono l'oggetto rispettivamente del libro XX, del XXI e del XXII. Il giudizio ultimo avverrà quando Cristo tornerà dal cielo a giudicare i vivi e i morti, secondo l'espressione di *2 Tm* 4,1. Allora si paleserà la giustizia dei giudizi di Dio, che ora sono per noi imperscrutabili. Agostino esamina le testimonianze bibliche circa il giudizio finale, cominciando da quelle del Nuovo Testamento (vangeli, *Apocalisse*, *Seconda lettera di Pietro*, epistole paoline) per passare successivamente a quelle dell'Antico (*Isaia*, *Daniele*, *Salmi*, *Malachia*, *Zaccaria*). Egli sostiene l'esistenza di due risurrezioni, una delle anime e l'altra dei corpi, di cui la prima avviene ora; sulla base di questa distinzione, interpreta il passo di *Ap* 20,1-6 sul regno millenario dei santi con Cristo dopo la "prima risurrezione" in opposizione all'interpretazione dei "millenaristi".

Il libro XXI risponde ad alcune obiezioni relative all'eternità del castigo infernale, tre di parte pagana (capitoli 2-16) e sei di parte cristiana (capitoli 17-27). Innanzitutto, contro gli avversari pagani Agostino difende la credibilità di un perenne tormento *fi-*

sico dei dannati (capitoli 2-10). Che un corpo possa rimanere nel fuoco e nel dolore senza distruggersi e senza morire, lo si può capire sia osservando animali come la salamandra, sia considerando il fatto che a provare dolore in realtà è l'anima, non il corpo. La natura ci offre numerosi fatti stupefacenti, di cui non siamo in grado di dare una spiegazione; perciò l'incapacità di rendere ragione di un fenomeno non può essere un motivo sufficiente per negarlo. I pagani stessi credono in prodigi narrati nei loro libri. Ora, se Dio ha riempito la natura di cose meravigliose, perché non potrebbe far sì che i corpi risorti dei dannati siano tormentati per sempre nel fuoco eterno? Rispondere che ciò non si può credere perché è contrario alla natura del corpo umano, mentre i fenomeni naturali, per quanto mirabili, sono conformi alla natura delle cose, significa commettere un triplice errore: in primo luogo, ci si dimentica che è la volontà di Dio a porre la natura delle cose, perciò quel che accade per volontà divina non può mai essere contro natura; in secondo luogo, non si considera che la nostra conoscenza della natura è limitata alla nostra esperienza, e nulla vieta che una cosa, che ci si è mostrata sino ad ora in un certo modo, possa un domani manifestare una sua potenzialità mai vista prima («Il portento dunque accade non contro natura, ma contro la natura che è nota», XXI,viii,2); in terzo e ultimo luogo, a Dio non è impossibile mutare come vuole le nature che ha voluto creare.

La seconda obiezione pagana [36] all'eternità della pena infernale concerne la sua ingiustizia, nel senso che sarebbe ingiusto punire per sempre peccati commessi nel breve tempo della vita mortale. L'obiezione, osserva Agostino, si basa su un presupposto che non è assunto nemmeno dalla giustizia umana: il colpevole infatti viene punito con una pena che è proporzionale non al tempo che ha impiegato per compiere un reato, ma alla gravità dello stesso. Ora, se si ponesse mente al fatto che il peccato di Adamo, trasmesso poi a tutti gli uomini, è consistito nella perdita volontaria e ingiustificabile di una felicità che avrebbe potuto essere eterna, ci si renderebbe conto che davvero esso merita come punizione un'eterna infelicità.

La terza obiezione pagana concerne la funzione della pena, la quale sarebbe sempre correttiva: una pena eterna, pertanto, sa-

36. Essa coincide con la quarta obiezione discussa nelle *Sex quaestiones contra paganos expositae*.

rebbe in contraddizione con il suo scopo. L'idea che ogni punizione, inflitta dalle leggi umane o divine in questa vita o dopo la morte, serva all'emendazione di chi la subisce, viene attribuita ai platonici e individuata come il retroterra dottrinale di alcuni versi virgiliani nel libro VI dell'*Eneide*. Agostino ammette l'esistenza di pene purificatrici, anche *post mortem* (ma in questo caso solo prima del giudizio finale [37]); esse però non costituiscono l'unico tipo di pena, essendovene anche di semplicemente punitive o di finalizzate all'esercizio delle virtù. La stessa vita mortale dell'uomo è tutta una pena, soprattutto ai suoi inizi, con la fatica di uscire dall'ignoranza in cui si nasce, e con lo sforzo di resistere ai vizi di una carnalità che facilmente prende il sopravvento su energie spirituali ancora immature.

Le sei obiezioni di parte cristiana all'eternità della pena sono esposte e poi confutate, cominciando dall'opinione di coloro secondo i quali alla fine saranno salvati tutti, diavolo compreso, per terminare con la dottrina di quelli che attribuiscono la salvezza a quanti non trascurarono di fare elemosine per scontare i propri peccati. Agostino presenta la prima posizione come quella del «troppo misericordioso (*misericordior*)» Origene e approva la condanna da parte della Chiesa di questa come di altre opinioni del teologo alessandrino, in particolare della dottrina dell'alternanza di felicità e infelicità a determinati intervalli di secoli: una tesi, quest'ultima, ben poco misericordiosa, dal momento che assegna ai santi vere infelicità e false felicità.

Anche il libro XXII, sulla felicità eterna dei santi, è costruito in gran parte come risposta ad alcune obiezioni e difficoltà relative al corpo risorto dei giusti. Fondamento della fede nella risurrezione per la vita eterna è la promessa di Dio, il quale non può mentire e alla cui volontà nulla può opporsi. Per rendere credibile la sua promessa, egli ne ha già mantenute altre, che prima di realizzarsi nella storia umana apparivano non meno incredibili. La più eclatante è la diffusione stessa della fede nella risurrezione di Cristo:

Ci sono dunque già tre cose incredibili, che tuttavia sono avvenute. È incredibile che Cristo sia risorto nella carne e sia asceso al cielo con la carne; è incredibile che il mondo abbia creduto una cosa tanto incredi-

37. Cfr. J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Études Augustiniennes, Parigi 1966.

bile; è incredibile che uomini di umili origini, di bassissima condizione sociale, pochissimi di numero e privi d'istruzione abbiano potuto convincere il mondo, e in esso anche le persone istruite, di una cosa tanto incredibile in maniera tanto efficace (XXII,5).

Dio stesso rese credibile la predicazione apostolica accompagnandola con fatti stupefacenti. Miracoli, del resto, non mancano nemmeno al giorno d'oggi, e Agostino ne descrive una ventina di cui è venuto personalmente a conoscenza. Egli poi nega, contro avversari che si richiamano a Platone e a Porfirio, che la risurrezione sia fisicamente impossibile (capitoli 11-20) o eticamente indesiderabile (capitoli 25-28), e si spinge persino ad affermare che le idee di fondo di quei due grandi filosofi, se congiunte tra loro, sono favorevoli anziché contrarie alla fede cristiana:

Se Platone avesse dato il vero da lui visto a Porfirio, cioè che anche le anime completamente purificate dei giusti e dei sapienti dovranno ritornare a corpi umani; e se a sua volta Porfirio avesse dato il vero da lui visto a Platone, cioè che le anime sante non torneranno mai alle miserie di un corpo corruttibile; e in virtù di tale scambio di idee ciascuno non avesse più affermato ciascuna di esse singolarmente, ma l'una e l'altra entrambi, ritengo che avrebbero visto quel che ormai ne consegue, e cioè che le anime non solo ritornano ai corpi, ma anche ricevono corpi tali da vivere in essi in modo felice e immortale (XXII,27).

Come sarà il corpo risorto è cosa che non si può sapere, ma soltanto immaginare a partire dai doni concessi da Dio al corpo che attualmente abbiamo. È lecito pensare che con gli occhi di quel corpo si potrà vedere Dio stesso, o nella sua incorporeità o in quanto presente nei corpi con la sua potenza reggitrice [38]. La visione beatifica di Dio sarà il sabato supremo prefigurato nel riposo di Dio il settimo giorno, il sabato senza sera che noi stessi saremo.

Lì saremo liberi (*vacabimus*) e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco ciò che sarà alla fine senza fine. Difatti quale altro fine abbiamo se non di giungere al regno che non ha fine? (XXII,XXX,5)

38. Cfr. questa posizione con quella espressa nel *De videndo deo* (cfr. *infra*, p. 271).

8

La lotta contro il pelagianesimo

Contro le tesi di Pelagio e Celestio

Venne anche la necessità che mi costrinse a scrivere contro la nuova eresia pelagiana, di fronte alla quale prima, quando ce n'era bisogno, trattavamo non con scritti ma con discorsi e colloqui, secondo le possibilità e i doveri di ciascuno di noi.

Così Agostino ricorderà nelle *Retractationes* (II,33) l'origine della sua imponente produzione letteraria diretta a contrastare la *nova haeresis* passata alla storia con il nome di "pelagianesimo": ben tredici opere la cui composizione impegnò il vescovo di Ippona per un ventennio, dal 411 sino alla morte, e fece di lui il "dottore della grazia" destinato a proiettare per secoli la sua luce (o, a seconda dei punti di vista, la sua ombra) sulla tradizione cristiana occidentale. Il corpus antipelagiano di Agostino viene solitamente suddiviso in tre gruppi, corrispondenti ad altrettante fasi della polemica: I. gli scritti contro le tesi del fondatore eponimo del pelagianesimo, il monaco britannico Pelagio, e del suo discepolo, il romano Celestio (411-418); II. le repliche a Giuliano, vescovo pelagiano di Eclano [1] (420-430); III. i trattati in risposta alle perplessità dei monaci di Adrumeto e alle critiche dei monaci gallici poi detti "semipelagiani" (426-430).

Fu Marcellino, il tribuno che aveva presieduto la Conferenza di Cartagine [2], a sottoporre per iscritto ad Agostino alcune questioni inquietanti sulle quali era divampato in breve tempo un ac-

1. Su questi tre personaggi, cfr. le informazioni e la bibliografia raccolte nelle voci *Caelestius* e *Giuliano di Eclano* di M. Lamberigts, e *Pelagio, pelagianesimo* di E. TeSelle, in ADE, pp. 317-8, 772-4, 1078-89.

2. Cfr. *supra*, pp. 154 e 191.

ceso dibattito. Agostino stesso fu sorpreso dalla rapida *escalation* della polemica:

Difatti poco tempo fa, mentre eravamo a Cartagine, le mie orecchie furono sfiorate di sfuggita da certuni che discorrevano *en passant* del fatto che i piccini vengono battezzati non per ricevere la remissione dei peccati, ma per essere santificati in Cristo. [...] Ed ecco che già lo si difende con passione ardente, ecco che lo si consegna persino alla memoria con la scrittura, ecco che la cosa è spinta a tal punto che veniamo consultati anche dai nostri fratelli, ecco che siamo costretti a disputare e a scrivere contro! (*pecc. mer.* III,vi,12)

Già verso la fine del 411, a Cartagine, Celestio era stato accusato da Paolino di Milano e condannato da Aurelio e da altri vescovi (tra i quali non vi era Agostino) per aver sostenuto alcune proposizioni teologiche, le stesse che Marcellino segnalò al vescovo di Ippona [3]. Questi, senza fare il nome né di Celestio né di Pelagio, nell'inverno 411-412 [4] le confutò in due libri *De peccatorum meritis et remissione* (*I meritati castighi e la remissione dei peccati*), ai quali poi aggiunse come terzo libro una lunga lettera.

La prima tesi che Agostino respinge è formulata nei seguenti termini: «Adamo fu creato in maniera tale che, anche senza il demerito del peccato, sarebbe morto, non per punizione di una colpa, ma per necessità di natura» (*pecc. mer.* I,ii,2). Chi la sostiene è obbligato a riferire alla morte dell'anima e non a quella del corpo la minaccia di *Gen* 2,17 [5], ma ciò è in contraddizione con il senso manifesto di *Gen* 3,19 [6] e con le affermazioni paoline di *Rm* 8,10-11 [7] Questi versetti inducono invece a ritenere che Adamo, pur essendo stato creato mortale, se non avesse peccato sarebbe stato preservato dalla morte fisica e sarebbe passato direttamente a una condizione di incorruttibilità. È la medesima

3. Cfr. *ep.* 157,iii,22; *gest. Pel.* xi,23; *retr.* II,33.

4. Walter Dunphy ha recentemente proposto di retrodatare il processo cartaginese a Celestio alla primavera del 411 e la redazione dei primi due libri di *pecc. mer.* all'estate dello stesso anno: cfr. *A Lost Year: Pelagianism in Carthage, 411 A.D.*, in Am, 45, 2005, pp. 389-466.

5. *Il giorno in cui ne avrete mangiato, morirete a causa della morte.*

6. *Terra sei e in terra andrai.*

7. *Se Cristo è in voi, il corpo è sì morto per colpa del peccato, però lo Spirito è vita per merito della giustizia. Se dunque lo Spirito di Colui che risuscitò Gesù dai morti abita in voi, Colui che risuscitò Cristo Gesù dai morti vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi.*

interpretazione che abbiamo trovato esposta nel libro VI del *De Genesi ad litteram* [8].

La seconda tesi combattuta nel *De peccatorum meritis et remissione* concerne il senso di *Rm* 5,12 (*Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e per mezzo del peccato la morte*) e asserisce che «il peccato stesso è passato dal primo uomo agli altri uomini non per propagazione ma per imitazione» (I,IX,9). Agostino la conosce grazie a fonti diverse dalla lettera di Marcellino, e sa che essa rappresenta il motivo per cui i suoi sostenitori «non vogliono credere che anche nei piccini per mezzo del battesimo venga sciolto il vincolo del peccato originale (*solvi originale peccatum*), giacché pretendono che nei neonati non vi sia assolutamente alcun peccato» (*ibid.*). Se l'Apostolo – obietta Agostino – avesse voluto dire che il peccato è entrato in questo mondo per imitazione, l'avrebbe fatto risalire non ad Adamo ma al diavolo, di cui ogni peccatore è imitatore. È vero che, di fatto, tutti coloro che per disubbidienza trasgrediscono un comandamento di Dio imitano Adamo, ma questi è un *exemplum* negativo solo per coloro che peccano volontariamente, mentre è origine della condizione di peccaminosità per tutti i suoi discendenti senza distinzione, ossia per ogni essere umano sin dalla nascita. Anche Cristo è un modello da imitare per i santi, e tuttavia la loro giustificazione è operata dalla sua grazia in un modo interiore e nascosto, che va al di là di tale imitazione e che raggiunge anche i piccini. Che fosse questa l'idea di Paolo, Agostino si sforza di dimostrarlo analizzando i restanti versetti del capitolo 5 della *Lettera ai Romani* (5,13-21). In questo passo egli vede affermata la tesi per cui tutti contraggono da Adamo il peccato originale, e tale peccato basta da solo a far meritare la condanna eterna, dalla quale può liberare soltanto la grazia di Cristo (ricevuta, s'intende, attraverso il battesimo). I neonati certo non hanno alcun peccato proprio, però hanno il peccato originale. Di conseguenza,

> è possibile dire correttamente che i piccini che fuoriescono dal corpo senza il battesimo sono destinati ad essere (*futuros*) nella condanna più mite di tutte [perché non hanno commesso peccati volontari]. Molto invece inganna e s'inganna chi va dicendo che essi non sono destinati ad essere nella condanna, giacché l'Apostolo afferma: *Il giudizio da un solo*

8. Cfr. *supra*, p. 115.

delitto alla condanna, e poco più avanti: *attraverso il delitto di uno solo a tutti gli uomini per la condanna* (I,XVI,21).

La terza tesi respinta da Agostino concerne appunto la funzione del pedobattesimo: «Dicono che i piccini, appena partoriti dal grembo materno e dati alla luce, ricevono il battesimo non a causa del peccato da rimettere, ma perché, avendo una procreazione spirituale, siano generati in Cristo e diventino partecipi del suo regno dei cieli, allo stesso modo figli ed eredi di Dio, coeredi di Cristo» (I,XVIII,23). Se così fosse, allora vorrebbe dire che i bambini che muoiono senza battesimo, anche se non entrano nel regno dei cieli, sono comunque salvi, e ottengono tale salvezza eterna senza rinascere in Cristo, il quale *è morto per gli empi* (*Rm* 5,6); ma ciò è in stridente contrasto con la fede e la prassi sacramentale della Chiesa, nonché con inequivocabili dichiarazioni delle Scritture, dalle quali si comprende che non c'è vita eterna né salvezza al di fuori del regno dei cieli. Cristo è morto anche per i piccini, ed è salvatore e redentore anche di loro, il che implica che anch'essi abbiano bisogno di essere liberati dal peccato. Questo peccato, nei bambini, non può essere un peccato personale, commesso durante o prima la loro breve esistenza terrena; non resta dunque altra possibilità se non il peccato originale. Agostino espone limpidamente il suo ragionamento in I,XXVI,39; quindi, da I,XXVII,40 a XXVII,54, adduce una serie di testimonianze bibliche tratte dal Nuovo e dall'Antico Testamento. La conclusione è la negazione di una sorte finale intermedia tra regno dei cieli e morte eterna: «Non vi è per nessuno un qualche luogo mediano, che consenta a chi non è con Cristo di non essere con il diavolo» (I,XXVIII,55). La stessa forma del sacramento del battesimo, con l'esorcismo che contiene anche quando ad essere battezzato è un neonato, attesta che il piccino appartiene alla *familia diaboli*, e in essa sarebbe destinato a rimanere se non fosse battezzato.

Il libro II del *De peccatorum meritis et remissione* tratta la questione della vita senza peccato, e precisamente se, eccettuato Gesù Cristo, «in questo mondo viva o sia vissuto o sia destinato a vivere qualcuno assolutamente senza alcun peccato» (II,I,1). Il problema è legato a quello del battesimo relativamente al concetto di "concupiscenza" (*concupiscentia*), quella "legge del peccato", descritta da Paolo in *Rm* 7, che si oppone alla volontà del bene e inclina l'uomo al male. Il battesimo, spiega Agostino, non

cancella la concupiscenza, ma la sua punibilità (*reatus*); essa rimane come una tendenza da combattere, la quale diventa nociva solo quando si acconsente ad essa. Per non acconsentirvi, è comunque necessaria la grazia di Dio: il libero arbitrio della volontà non è sufficiente, altrimenti non avrebbe senso chiedere a Dio, nel "Padre nostro", di non essere indotti in tentazione.

Fatte queste premesse, il vescovo di Ippona scinde il problema in quattro parti:

> I. Una questione è se possa esistere [in questa vita un uomo senza peccato]; II. un'altra, se esista; III. un'altra ancora, nel caso in cui non esista e tuttavia possa esistere, perché non esista; IV. un'altra infine, se non solo esista qualcuno che non abbia mai avuto assolutamente alcun peccato, ma anche se sia potuto (*potuerit*) esistere talvolta o lo possa (II, vi,7).

Ebbene, a suo giudizio: I. in questa vita *può* esistere un uomo senza peccato, mediante la grazia di Dio e il suo libero arbitrio, perché Dio non può aver comandato all'uomo qualcosa di impossibile e nulla può impedirgli di aiutare l'uomo a realizzare il suo comando. II. Di fatto però un uomo del genere *non* esiste, come ci rivelano quei versetti della Scrittura i quali insegnano che nessuno è senza peccato, nemmeno giusti come Giobbe o Zaccaria, il padre del Battista, e neppure lo stesso Paolo. III. Il motivo per cui gli uomini, pur potendo vivere senza peccare, non lo fanno, è molto semplice: perché non lo vogliono; la volontà cattiva è infatti opera degli uomini, mentre la volontà buona è dono di Dio, il quale fa vedere all'uomo il bene e glielo rende attraente; perché Dio non doni a tutti una volontà buona, è un mistero imperscrutabile della sua giustizia; la ragione per cui egli non la dona sempre neanche ai suoi santi è per indurli all'umiltà. IV. In base a (II), è certissimo che non esiste, non è esistito e non esisterà nessuno, se non Cristo, privo di qualsiasi peccato in questa vita, e ciò conferma che anche i bambini nascono con il peccato originale (altrimenti anche loro sarebbero senza alcun peccato); i bambini generati da due genitori battezzati non fanno eccezione.

«Pochissimi giorni» dopo aver ultimato i primi due libri, Agostino lesse «alcuni scritti di Pelagio, sant'uomo, a quel che sento, e progredito non poco nella perfezione cristiana» (III,i,1). Quegli scritti contenevano «brevissime spiegazioni delle lettere di

Paolo» (*ibid.*), nelle quali si menzionava anche, a proposito di *Rm* 5,12, un'ulteriore argomentazione di alcuni interpreti non meglio precisati, mirante a negare che i piccini fossero portatori del peccato originale. Non volendo rimettere mano al testo già composto, Agostino decise di confutare tale ragionamento in una lettera inviata a Marcellino, che per la sua connessione con i due libri precedenti venne presto considerata come il terzo libro della stessa opera (cfr. *retr.* II,33). L'argomentazione era la seguente: «Se il peccato di Adamo ha recato danno anche a coloro che non peccano, allora anche la giustizia di Cristo giova a coloro che non credono, poiché l'Apostolo dice che sono salvati per mezzo di uno solo in modo analogo, anzi di più di come perirono per mezzo di uno solo» (III,ii,2). Si tratta di un ragionamento per assurdo: poiché la giustizia di Cristo in realtà non salva coloro che non credono, a maggior ragione nemmeno il peccato di Adamo può aver danneggiato quelli che non l'hanno commesso. La replica di Agostino è semplice: chi ammette che la giustizia di Cristo giovi soltanto ai credenti, e non nega che il battesimo giovi ai bambini, deve riconoscere che i bambini battezzati vanno annoverati tra i credenti, e quindi che quelli non-battezzati vanno inclusi tra i non-credenti, sopra i quali rimane l'ira di Dio (secondo *Gv* 3,36).

Quella di chi nega il peccato originale nei bambini è in realtà – osserva il vescovo di Ippona – una *novitas* inaudita, talmente contraria a quanto è stato creduto e compreso sin dall'inizio nella Chiesa, che persino nelle controversie teologiche la dottrina del peccato originale è stata sempre ritenuta un punto fermo, sulla base del quale risolvere le questioni incerte e confutare gli errori. Agostino cita Cipriano, Girolamo e lo stesso Gioviniano [9]. Il corollario coerente di questa nuova eresia è la totale superfluità del battesimo degli infanti; esso non viene esplicitato perché in aperta contraddizione con la consuetudine della Chiesa.

Marcellino lesse gli "opuscoli" che Agostino gli aveva inviato, e rimase perplesso di fronte alla tesi sostenuta nel libro II del *De peccatorum meritis et remissione*. Gli sembrava assurdo affermare che è possibile qualcosa (la vita terrena senza peccati) di cui mancano totalmente esempi. Con grande premura, Agostino non volle lasciarlo nel dubbio, e gli rispose con un altro libro, *De spiritu et littera* (*Lo spirito e la lettera*). Le Scritture, in cui Marcelli-

9. Cfr. *infra*, p. 260.

no ha fede, parlano di eventi di fatto mai accaduti, eppure ritenuti possibili: il passaggio di un cammello per la cruna di un ago, il soccorso di dodicimila legioni di angeli, l'eliminazione in un colpo solo dalla terra promessa di tutte le nazioni pagane, e così via.

Marcellino potrebbe obiettare che si tratta di eventi possibili in quanto opera di Dio, mentre il fatto di essere senza peccato è opera dell'uomo, e pertanto non è credibile che non sia mai avvenuto o non avverrà mai. Agostino avverte in questa obiezione un grave pericolo: non tanto quello di credere nell'esistenza di un uomo senza peccati («non si erra molto né in maniera rovinosa quando si sbaglia con una certa benevolenza», *spir. et litt.* ii,3), quanto piuttosto quello di pensare che la giustizia dell'uomo sia soltanto opera sua e non anche un dono di Dio. L'aiuto divino non consiste soltanto nell'aver creato l'uomo dotandolo del libero arbitrio della volontà e nell'insegnargli come deve vivere dandogli i precetti della legge.

Difatti il libero arbitrio non vale che a peccare, se rimane nascosta la via della verità; e anche quando ciò che si deve fare e verso cui si deve tendere comincia a non esser più nascosto, se esso non procura pure diletto e non è amato, non si agisce, non ci si mette in cammino, non si vive bene (iii,5).

Perché il bene sia compiuto, bisogna non solo poterlo scegliere e conoscerlo, ma anche amarlo, e ciò è possibile solo se l'uomo riceve in dono lo Spirito Santo, per mezzo del quale viene riversata nel cuore la *carità di Dio* (*Rm* 5,5), ossia l'amore per Dio-bene supremo.

Agostino si propone perciò di mostrare che le parole di Paolo: *la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita* (*2 Cor* 3,6) vanno intese non solo in relazione ai sensi della Scrittura (letterale e spirituale), ma anche e soprattutto in riferimento al rapporto tra la Legge e lo Spirito Santo. «Quell'insegnamento da cui riceviamo il comando di vivere in modo continente e retto, è la lettera che uccide, se non c'è lo Spirito che dà vita» (iv,6). La dimostrazione di Agostino si basa specialmente sull'analisi della *Lettera ai Romani*, il cui tema centrale è proprio il nesso tra Legge, grazia e giustificazione. La "legge delle opere", che è incapace di giustificare l'uomo e, pur essendo buona, lo spinge anzi alla trasgressione rafforzando la concupiscenza, non è soltanto la legge

giudaica nei suoi aspetti più caduchi e superati per un cristiano (come la circoncisione o il sabato), ma è la legge stessa di Dio, in quanto ordina all'uomo di vivere bene e di non desiderare secondo la concupiscenza malvagia (*Non concupisces*: *Es* 20,17). Ad essa si contrappone la "legge della fede", in virtù della quale si supplica Dio di essere aiutati a fare ciò che egli ordina.

Ciò che la legge delle opere comanda (*imperat*) minacciando, la legge della fede ottiene con preghiere (*impetrat*) credendo. [...] E per questo con la legge delle opere dice Dio: "Fa' ciò che ordino!", con la legge della fede si dice a Dio: "Da' ciò che ordini!" [10] (xiii,22).

Grazie allo Spirito, la Legge viene scritta nel cuore dell'uomo, in modo tale che egli la osservi non per timore di essere punito, ma per amore di ciò che essa prescrive. Agostino interpreta in tal senso anche la profezia di *Ger* 31,31-34 sulla Nuova Alleanza (*testamentum novum*) fra Dio e il suo popolo [11]. Egli inoltre si

10. Cfr. la nota 15 al CAP. 4.

11. La grazia della Nuova Alleanza è l'oggetto di una lettera-libro che le *Retractationes* inseriscono subito prima del *De spiritu et littera* (*De gratia testamenti novi* = *ep.* 140). Un amico di nome Onorato, non ancora battezzato (cfr. *gr. t. nov.* xix,48; secondo alcuni, potrebbe trattarsi del dedicatario del *De utilitate credendi*), da Cartagine aveva inviato ad Agostino cinque quesiti su altrettanti passi delle Scritture (*Mt* 27,46; *Ef* 3,17-18; *Mt* 25,1-13; *Mt* 22,13; *Gv* 1,14). Agostino volle dare un'impostazione ordinata alla sua risposta, aggiungendo un sesto quesito (quale sia la grazia della Nuova Alleanza) e riferendo ad esso tutti gli altri. Il risultato è una limpida esposizione del concetto di "Nuova Alleanza" come adozione gratuita degli uomini a figli di Dio in Cristo, beatitudine della vita eterna di cui la prosperità della vita temporale, concessa ai patriarchi nell'Antica Alleanza, era prefigurazione. L'umiliazione di Cristo nella sua passione e morte è suprema rivelazione di questa grazia e dei beni che essa ottiene, superiori e preferibili a quelli terreni. Alla luce di queste considerazioni, Agostino interpreta l'intero *Salmo* 22[21], il cui primo versetto (*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*) fu citato da Gesù sulla croce, «affinché sapessimo che non a motivo di questa vita, nella quale Dio talvolta ci abbandona nelle mani dei persecutori sino alla morte, ma a motivo di quella perenne noi dobbiamo essere cristiani, osservando che ciò è accaduto in precedenza a colui dal cui nome siamo chiamati così» (*gr. t. nov.* xi,28). La lezione fondamentale da trarre circa la grazia della Nuova Alleanza è la gratitudine verso Dio, dal momento che, contrariamente a quanto fanno i pelagiani, il fatto di essere buoni va attribuito a Dio e non a sé stessi. Agostino tuttavia non intendeva affatto svalutare in questo modo le opere buone a vantaggio della fede e dei sacramenti. Lo si capisce con estrema chiarezza dal libro *De fide et operibus* (*La fede e le opere*), scritto nella primavera del 413 in risposta ad alcuni fedeli che, pur essendo laici, erano dediti allo studio delle Scritture (cfr. *retr.* II,38). Origine del problema era l'ammissibi-

preoccupa di conciliare con la sua interpretazione quanto Paolo dice in *Rm* 2,14-15 sui Gentili che *fanno naturalmente le cose della legge* e *mostrano l'opera* (opus) *della legge scritta* (scriptum) *nei loro cuori*, siano questi Gentili i cristiani provenienti dal paganesimo oppure i pagani rimasti tali.

Obiettivo di tutta questa trattazione è evitare il pericolo della superbia: «Nessuno pertanto si vanti di ciò che sembra possedere, come se non l'avesse ricevuto (cfr. *1 Cor* 4,7), o reputi di averlo ricevuto per il motivo che la lettera dall'esterno o apparve per essere letta o risuonò per essere udita» (xxix,50). Far dipendere la giustizia dell'uomo dalla grazia di Dio, comunque, non significa affatto svuotare il libero arbitrio, ma al contrario consolidarlo:

> Infatti alla legge non si adempie se non con il libero arbitrio. Ma attraverso la legge si ha la cognizione del peccato; attraverso la fede, l'impetrazione della grazia contro il peccato; attraverso la grazia, il risanamento dell'anima dal vizio del peccato; attraverso la sanità dell'anima, la libertà dell'arbitrio; attraverso il libero arbitrio, l'amore della giustizia; attraverso l'amore della giustizia, la messa in pratica della legge. E per questo, come la legge non è svuotata, ma consolidata attraverso la fede, perché la fede impetra la grazia con cui adempiere alla legge, così il libero arbitrio non è svuotato attraverso la grazia, ma consolidato, perché la grazia risana la volontà con cui amare liberamente la giustizia (xxx,52).

Quanto alla fede stessa, che è come il primo anello di questa catena che porta alla salvezza, essa può dirsi in nostro potere, se con ciò s'intende dire che la volontà di credere è necessaria e sufficiente per credere, dato che credere significa acconsentire, e il consenso è proprio della volontà. La volontà di credere, tuttavia, è un dono di Dio, non solo perché la volontà in generale, con il suo libero arbitrio, è data dal Creatore a ogni anima ragionevole, ma anche perché la volontà non si determinerebbe a credere se Dio non esercitasse su di essa un'azione di esortazione

lità al battesimo di divorziati risposati (cfr. *f. et op.* i,2). Alcuni la sostenevano, sulla base di passi biblici che a loro giudizio avrebbero giustificato la mescolanza di buoni e cattivi nella Chiesa, la precedenza cronologica del battesimo rispetto all'istruzione morale, e la salvezza anche dei peccatori impenitenti purché battezzati. Agostino invece la nega (non solo per i divorziati risposati, ma per tutti i peccatori che non intendono desistere dalla loro condotta riprovevole), confutando tutti e tre i punti in questione.

(*suasio*) e di chiamata (*vocatio*), sia dall'esterno che dall'interno. A chi gli chiedesse perché tale azione risulti efficace e persuasiva su alcuni sì e su altri no, Agostino non saprebbe rispondere che ripetendo le parole di Paolo: *O profondità della ricchezza di Dio!* (*Rm* 11,33) e *Vi è forse iniquità presso Dio?* (*Rm* 9,14). È la stessa risposta (o non-risposta) dell'*Ad Simplicianum* [12].

La questione della cosiddetta *impeccantia*, ossia della possibilità di non peccare in questa vita, costituisce l'oggetto anche di un altro scritto di Agostino, di cui le *Retractationes* tacciono, ma che già l'*Indiculum* di Possidio [13] elenca tra le opere antipelagiane con il titolo *De perfectione iustitiae hominis* (*La perfezione della giustizia dell'uomo*). Esso sembra doversi distinguere dall'opuscolo menzionato in *spir. et litt.* i,1 con la stessa denominazione, poiché, a differenza di questo, non fu elaborato per Marcellino, bensì per due colleghi di Agostino, i vescovi Eutropio e Paolo. Essi avevano spedito al loro omologo di Ippona un testo intitolato *Definitiones Caelestii* (*Definizioni di Celestio*), con la preghiera di scrivere una risposta. Agostino ritenne il titolo non originale, ma dovuto a coloro che avevano portato il testo dalla Sicilia [14]; tuttavia il confronto con un'altra opera sicuramente di Celestio gli fece ritenere plausibile l'attribuzione del contenuto al discepolo di Pelagio. Per consentire ai lettori di giudicare il valore della propria confutazione, egli premise alle proprie osservazioni critiche, punto per punto, la citazione dei passi delle *Definitiones*. Queste erano, a loro volta, una replica, il cui bersaglio polemico era costituito dalla negazione che l'uomo possa essere senza peccato. Confutando le *Definitiones*, Agostino non faceva così che ribadire la posizione già espressa specialmente nel libro II del *De peccatorum meritis et remissione*: l'uomo può vivere senza pecca-

12. Cfr. *supra*, p. 96.
13. Cfr. la nota 35 al CAP. 9.
14. Le idee di Celestio erano diffuse nell'isola. Un certo Ilario riferì per lettera (= *ep.* 156) ad Agostino che a Siracusa alcuni andavano dicendo che (I) l'uomo può essere senza peccato e (II) può osservare facilmente i comandamenti di Dio, purché lo voglia; (III) un bambino morto senza battesimo non può andare perduto, perché nasce senza peccato; (IV) un ricco non può entrare nel regno di Dio se non vende tutti i suoi beni; (V) non bisogna assolutamente giurare. Ilario aggiungeva inoltre che, secondo alcuni, (VI) la Chiesa *senza ruga e senza macchia* (*Ef* 5,27) non è quella futura, in cui si spera, ma quella attuale. Agostino gli rispose prontamente con una lunga lettera (la 157), confutando quelle affermazioni una per una e riconoscendo in esse il pensiero di Celestio (cfr. *ep.* 157,iii,22).

to, ma solo se è aiutato dalla grazia di Dio; le Scritture insegnano che di fatto in questa vita nessuno, eccettuato Cristo, riesce a non peccare mai; la giustizia dell'uomo durante l'esistenza terrena consiste nel tendere alla giustizia perfetta, che sarà raggiunta solo con la visione di Dio nella vita futura.

Una prima sezione del testo attribuito a Celestio era costituito da brevi ragionamenti. Agostino ne cita sedici, tredici dei quali formulano una domanda da porre all'avversario in maniera tale da confutarlo, qualunque risposta egli dia (ad esempio: «Si deve chiedere se il peccato appartenga alla volontà o alla necessità. Se alla necessità, non è peccato; se alla volontà, si può evitare», *perf. iust.* ii,2). La replica di Agostino consiste nello smascherare la premessa tacita di queste *ratiocinationes*, ossia la convinzione che la possibilità di non peccare dipenda totalmente dall'uomo, senza il concorso della grazia divina per mezzo di Cristo, la quale invece sana la natura viziata dal peccato.

Una seconda sezione delle *Definitiones* riguardava le testimonianze bibliche. Prima ne venivano addotte alcune per provare che è stato comandato all'uomo di essere fuori dal peccato e che i precetti divini non sono pesanti; poi venivano discusse quelle utilizzate dagli avversari e ad esse se ne opponevano altre. Agostino le cita e le commenta, con lo scopo di far vedere la coerenza e la sensatezza dell'insegnamento delle Scritture.

Perché dunque non dovrebbe essere comandata all'uomo tale perfezione, per quanto nessuno la possegga in questa vita? Non si corre infatti rettamente, se non si sa verso dove si deve correre. E come lo si saprebbe, se non fosse mostrato da alcun comando? (viii,19)

Genesi e contenuto analogo al *De perfectione iustitiae hominis* ha un altro scritto di Agostino, il primo che potrebbe dirsi letteralmente "antipelagiano" perché diretto contro un'opera di Pelagio stesso, ormai ritenuto anch'egli eretico (*adversus Pelagii haeresim*: *ep.* 169,iv,13) e tuttavia mai nominato dal vescovo di Ippona nel corso della sua confutazione, nella speranza di rendere più facile il suo ravvedimento (cfr. *ep.* 19*,3; 186,i,1-2; *s. Dolbeau* 30,5; *gest. Pel.* xxiii,47). Timasio e Giacomo, due giovani che avevano seguito Pelagio nella scelta di una vita ascetica ma anche nelle opinioni teologiche, dopo essere stati richiamati da Agostino sulla strada dell'ortodossia gli avevano inviato un libro, presentandolo come opera del loro ex maestro e accompagnandolo con la

richiesta di una replica (cfr. *ep.* 177,6; 179,2; 186,i,1; *gest. Pel.* xxiii,47). Agostino li accontentò, e ne nacque un lungo libro intitolato *De natura et gratia* (*La natura e la grazia*) [15].

La natura in questione è quella umana. Pelagio (che era davvero l'autore dello scritto inviato da Timasio e Giacomo) intendeva difenderla, rispondendo alle obiezioni di coloro che ne enfatizzavano la debolezza allo scopo di scusare i propri peccati. La difesa da lui compiuta, però, a giudizio di Agostino era eccessiva, perché finiva col rendere superflua la grazia di Cristo. Solo con questa grazia è realmente possibile, per l'uomo decaduto, camminare sulla via della giustizia; chi non ammette questo, non può in alcun modo dirsi cristiano. Parafrasando il versetto paolino: *Se la giustizia si ottiene per mezzo della legge, allora Cristo è morto invano* (*Gal* 2,21), è possibile affermare che, se l'uomo può essere giusto e giungere alla vita eterna mediante le sole forze della sua natura, allora Cristo è morto invano. Ma se si crede che Cristo non sia morto invano, allora bisogna riconoscere che senza la sua grazia nessuno può salvarsi dall'ira di Dio, cioè dalla dannazione che l'intera *massa* dell'umanità merita a causa del peccato originale o dei peccati personali di ciascuno.

Questa grazia di Cristo, quindi, senza la quale né gli infanti né i grandi per età possono diventare salvi, non è data in cambio di un merito, ma è data gratis, ed è per questo che si chiama grazia (*nat. et gr.* iv,4).

L'uomo dunque *può* non peccare, però questa possibilità non dipende esclusivamente dal libero arbitrio che gli appartiene per natura, ma dal libero arbitrio in quanto aiutato dalla grazia.

La tesi di Pelagio sarebbe parzialmente ammissibile se riferita alla natura originaria, integra, dell'uomo (benché anche questa avesse bisogno della grazia per operare bene: cfr. xlviii,56), ma è del tutto falsa se riferita alla natura dell'uomo dopo il peccato di Adamo: una natura ferita, viziata, malata, che necessita della *gratia medicinalis* del Salvatore per guarire, risollevarsi e non cadere ancora. Pelagio argomentava che il peccato, non essendo una sostanza, non può aver indebolito e cambiato la natura umana. Agostino obietta che tale indebolimento e mutamento innanzitutto è attestato dalla Scrittura, e poi non è affatto impossibile,

15. I due lo ringraziarono per questo con una lettera, la 168 dell'epistolario agostiniano.

come non è impossibile che l'astensione dal cibo, pur non essendo una sostanza, debiliti e corrompa la sostanza del corpo. La misericordia di Dio è necessaria non solo per il perdono dei peccati commessi, ma anche per non commetterne più, ed è per questo che nella preghiera del "Padre nostro" chiediamo a Dio non solo di rimettere i nostri debiti, ma anche di non indurci in tentazione, in particolare nella tentazione di attribuirci superbamente tutto il merito della nostra buona condotta. I giusti di cui parla la Scrittura, se interrogati al riguardo, non avrebbero osato dire di essere senza peccato (cfr. *1 Gv* 1,8); e qualora si fossero detti peccatori per falsa umiltà, il loro peccato sarebbe stato almeno questo. Solo per la Vergine Maria Agostino è disposto a riconoscere l'assenza di peccato (cfr. xxxvi,42).

Anche Pelagio parlava, a suo modo, della necessità della grazia; Agostino mostra però che per "grazia" egli non intendeva nient'altro che la natura stessa dell'uomo, in quanto dono di Dio. Pelagio infatti distingueva la possibilità di compiere o non compiere un certo atto (e quindi anche di peccare o di non peccare) dal suo effettivo compimento, e faceva dipendere la prima esclusivamente dalla necessità della natura (e quindi dal Creatore) e il secondo esclusivamente dalla libertà della volontà (e quindi dall'uomo). Invece, osserva Agostino, tanto la possibilità di compiere determinati atti quanto il loro effettivo compimento possono dipendere da fattori o condizioni diversi rispettivamente dalla natura e dalla volontà; sicché da un lato certe possibilità possono essere impedite volontariamente (ad esempio, se ci bendiamo la bocca non possiamo più parlare), dall'altro certi atti possono essere resi inevitabili (ad esempio, se ci legano le mani e non possiamo turarci il naso, siamo costretti a sentire gli odori del luogo in cui ci troviamo). Il fatto che un certo atto sia volontario, poi, non implica che noi abbiamo la possibilità di compierlo o di non compierlo: ad esempio, noi non solo non vogliamo essere infelici, ma anche non possiamo non volerlo. Tutto ciò significa che non è corretto dedurre dalla volontarietà del peccato il possesso imperdibile della possibilità di non peccare. Che tale possibilità sia stata perduta, è detto da Paolo per esempio lì dove afferma che non facciamo il bene che vogliamo ma il male che odiamo, e che in noi la carne si oppone allo spirito (*Rm* 7,15; *Gal* 5,17). La grazia che è necessaria per non peccare, dunque, non è quella della creazione, ma quella della redenzione.

Perché si presume così tanto della possibilità della natura? Essa è stata colpita, ferita, devastata, rovinata: ha bisogno di una vera confessione, non di una falsa difesa. Si cerchi dunque la grazia di Dio, non quella da cui la natura è instaurata, ma quella da cui è restaurata; questa sola grazia costui proclama non necessaria, tacendone (LIII,62).

Pelagio aveva citato a suo favore i passi di alcuni scrittori ecclesiastici: un autore che ad Agostino risulta anonimo (Lattanzio), Ilario, Ambrogio, Giovanni di Costantinopoli (Crisostomo), Sisto papa e martire (in realtà il filosofo pitagorico Sesto: cfr. *retr.* II,42), Girolamo e «il vescovo Agostino nei libri *Sul libero arbitrio*». Il vescovo di Ippona riconosce la paternità del brano citato (*lib. arb.* III,xviii,50), ma ne riporta egli stesso il seguito (*lib. arb.* III,xviii,51-xix,54) sostenendo che, «se costui avesse lo stesso pensiero e lo ponesse nei suoi scritti, non rimarrebbe alcuna controversia tra noi su questo argomento» (*nat. et gr.* lxvii,81) [16].

Da Diospoli alla *tractoria* (415-418)

La notizia della composizione del *De natura et gratia* raggiunse ben presto la Palestina, dove Pelagio in quel momento viveva. Vi fu portata da Orosio, un giovane prete spagnolo che Agostino aveva inviato a Betlemme da Girolamo [17]. Girolamo, dal canto suo, aveva appena scritto, contro quelli che aveva definito "pelagiani", una lettera (la 133 a Ctesifonte) e un dialogo [18]. Il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, convocò Orosio per essere informato sulla reazione della Chiesa africana alle idee di Pelagio e di Celestio. Il 28 luglio 415 Orosio riferì della condanna di Celestio nel sinodo di Cartagine del 411, informò Giovanni e l'assemblea ecclesiastica da lui riunita che «il beato Agostino stava replicando nella maniera più completa a un libro di Pelagio, su richiesta

16. La stessa preoccupazione di non offrire appigli al pelagianesimo all'interno della propria produzione giovanile guiderà la stesura della notizia sul *De libero arbitrio* nelle *Retractationes* (I,ix[viii],3-6).

17. Con le lettere 166 *De origine animae* e 167 *De sententia Iacobi*. La prima concerne il problema dell'origine delle anime umane (cfr. la nota 48 al CAP. 3); la seconda discute tra l'altro la teoria filosofica della reciproca implicazione tra le virtù e confuta la dottrina stoica dell'uguaglianza di tutti i peccati. Orosio recava con sé anche una lettera di Agostino per Pelagio: cfr. *s. Dolbeau* 30,6.

18. Sulla polemica antipelagiana di Girolamo, cfr. G. Caruso, *Girolamo antipelagiano*, in Am, 49, 2009, pp. 65-118.

di discepoli dello stesso Pelagio che gli avevano fornito il testo» (Orosio, *Liber apologeticus* iii,5), e lesse la lettera di Agostino a Ilario di Siracusa [19]. Fu quindi chiamato Pelagio, e gli fu chiesto «se egli riconoscesse di aver insegnato queste dottrine alle quali il vescovo Agostino aveva replicato» (*Liber apologeticus* iv,1). Pelagio rispose: "E chi è per me Agostino?"; al che Giovanni, di fronte all'indignazione generale per l'offesa rivolta «contro il vescovo dalla cui bocca il Signore aveva concesso a tutta l'Africa la salute dell'unità», disse: "Agostino sono io" "Se assumi la parte di Agostino – intervenne Orosio – segui il pensiero di Agostino!" (cfr. *Liber apologeticus* iv,1-2).

Le cose però non andarono come Orosio aveva desiderato. Sentito Pelagio, il quale ammise la necessità dell'aiuto divino per giungere al progresso di ogni virtù anatemizzando i sostenitori del contrario (cfr. *gest. Pel.* xiv,37), Giovanni non trovò nulla da condannare in lui; anzi, il 13 settembre rimproverò a Orosio di aver sostenuto che nemmeno con l'aiuto di Dio l'uomo può essere senza peccato, donde l'autodifesa di Orosio nel *Liber apologeticus*. Lo zelante spagnolo tuttavia ottenne almeno che della questione fosse informato papa Innocenzo. Questi [20] incaricò dell'accusa due vescovi della Gallia meridionale, esiliati in Palestina perché collusi con l'usurpatore Costantino III: Heros di Arles e Lazzaro di Aix. Essi redassero un libello che indirizzarono al metropolita della provincia, Eulogio di Cesarea. Il 20 dicembre 415, a Diospoli (oggi Lod, in Israele), Eulogio, Giovanni e altri dodici vescovi si riunirono per giudicare il caso. Heros e Lazzaro erano assenti, a causa della malattia di uno di loro. Furono lette alla presenza di Pelagio le sentenze incriminate raccolte nel loro libello [21]; le spiegazioni date dall'accusato furono considerate soddisfacenti, ed egli fu assolto.

Fu lo stesso Pelagio a comunicare ad Agostino l'esito della riunione. Gli inviò, per il tramite di un cittadino di Ippona, il diacono Palatino, e senza il minimo biglietto di accompagnamento, il testo di una breve *Defensio* (*Difesa*), nella quale forniva la

19. Cfr. *supra* la nota 14.

20. Cfr. S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Parigi 1999, p. 473.

21. Secondo la ricostruzione di A. Trapè, *Introduzione generale*, in NBA 17/1 (1981), p. XXXVII, «sei proposizioni tratte dal suo [di Pelagio] libro delle *Testimonianze*, le sei contestate a Celestio nel sinodo di Cartagine, tre di quelle inviate da Siracusa ad Agostino e dieci tratte da un libro attribuito a Celestio». Cfr. *ep.* 186,ix,32 e il *De gestis Pelagii.*

sua versione della propria risposta alle accuse dei vescovi gallici [22]. Agostino ritenne giunto il momento di chiamare la "nuova eresia" con il nome del suo autore. Mise in guardia i fedeli, affinché non pensassero che l'assoluzione di Pelagio equivalesse a una dichiarazione di ortodossia del suo pensiero: Pelagio era stato assolto precisamente per aver respinto l'eresia che gli veniva imputata (cfr. *s. Dolbeau* 30,15). E l'imputazione era fondata, stando al libro che Timasio e Giacomo testimoniavano essere suo. Questo libro, però, il *De natura*, i vescovi riunitisi a Diospoli non lo conoscevano: Agostino perciò ne inviò copia a Giovanni di Gerusalemme, insieme al proprio *De natura et gratia* e alla richiesta di ricevere gli atti ufficiali del sinodo (cfr. *ep.* 179,5. 7). Lo stesso fece, anche se per altra ragione, con Girolamo (cfr. *ep.* 19*,3).

Anche il resto dell'episcopato africano reagì energicamente al pericolo rappresentato dall'assoluzione di Pelagio. Orosio recapitò a Cartagine, durante un sinodo convocato per altri motivi, uno scritto di Heros e Lazzaro; Aurelio e gli altri vescovi presero posizione scrivendo a papa Innocenzo e chiedendogli di scomunicare, con l'autorità della sede apostolica, i sostenitori dell'errore già condannato dal sinodo cartaginese del 411 (lettera 175 dell'epistolario agostiniano). Dopo poche settimane, all'inizio dell'estate del 416, una lettera analoga veniva inviata al papa dai vescovi della Numidia, riuniti a Milevi (= *ep.* 176). Tra i firmatari, vi erano anche Agostino, Alipio e Possidio. In autunno questi tre, insieme ad Aurelio e a Evodio, spedirono infine a Innocenzo una terza, più lunga lettera (la 177), alla quale allegarono il *De natura* di Pelagio e la confutazione di Agostino, con la sottolineatura dei passi dai quali emergeva con chiarezza che per "grazia" Pelagio intendeva in realtà nient'altro che la natura nella quale Dio ha creato l'uomo.

La risposta di Innocenzo non si fece attendere. In tre lettere (la 181, ai padri sinodali di Cartagine; la 182, ai padri sinodali di Milevi; la 183, ai cinque vescovi africani), le ultime due datate 27 gennaio 417, egli lodò coloro che l'avevano interpellato per essere ricorsi all'autorità del vescovo di Roma; dichiarò eretica e incompatibile con il cristianesimo l'eresia attribuita a Pelagio e Celestio; scomunicò questi e i loro seguaci, garantendo tuttavia la loro riammissibilità nella comunione cattolica in caso di ravvedimento.

22. Cfr. *s. Dolbeau* 30,7; *ep.* 19*,2; 179,7; *gest. Pel.* xxxii,57-xxxiii,58.

Nel frattempo, Agostino ricevette da Cirillo di Alessandria gli atti del processo di Diospoli (cfr. *ep.* 4*,2), e poté finalmente procedere a dimostrare, sulla base di un documento inoppugnabile, che (I) i giudici del tribunale episcopale avevano inequivocabilmente condannato gli errori teologici imputati a Pelagio e (II) avevano prosciolto quest'ultimo solo in quanto, per quel che essi potevano sapere ignorando i suoi scritti e la sua lingua (avevano infatti bisogno di un interprete), egli non li aveva riconosciuti come suoi, mentre invece (III) Pelagio purtroppo persisteva nell'errore, continuando a intendere la grazia in un senso diverso da quello paolino, presupposto dai suoi giudici. La confutazione scritta fu inviata ad Aurelio di Cartagine, e costituisce il libro *De gestis Pelagii* (*Gli atti di Pelagio*). Forti della conoscenza degli atti ufficiali, Agostino e Alipio avvertirono con una lunga lettera (la 186) anche Paolino di Nola, che si diceva fosse in rapporti di amicizia con Pelagio.

«Il caso è chiuso (*causa finita est*)», commentò Agostino durante un sermone tenuto a Cartagine il 23 settembre 417 (*s.* 131,10). Ma si sbagliava. Appena due giorni prima, era partita da Roma una lettera [23] del nuovo papa, Zosimo, in cui si annunciava ad Aurelio e agli altri vescovi africani che il sinodo romano aveva assolto Celestio e Pelagio. Il primo si era recato nell'Urbe personalmente, il secondo aveva fatto ricorso per iscritto. Poco sappiamo delle contromisure prese dall'episcopato africano. Esse furono comunque tempestive ed efficaci: il 21 marzo 418 Zosimo, pur rivendicando il diritto della sede apostolica di decidere da sola, associava alla pari (*pariter*) il sinodo cartaginese nel trattare il caso in questione. La sua lettera (la *Quamvis Patrum*) [24] giunse a Cartagine il 29 aprile, mentre stava per riunirsi il concilio plenario di tutta l'Africa. Esso anatemizzò i sostenitori delle tesi seguenti: I. Adamo fu creato mortale in modo tale che sarebbe fisicamente morto sia che avesse peccato sia che non avesse peccato; II. o non è necessario battezzare i neonati, oppure essi sono battezzati in remissione di peccati personali e non in

23. Edizione in CSEL 35, pp. 103-8.

24. Edizione in CSEL 35, pp. 115-7. Sullo scambio epistolare tra l'Africa e Roma in occasione della controversia pelagiana, si veda lo studio di L. Dalmon, *Les lettres échangées entre l'Afrique et Rome à l'occasion de la controverse pélagienne: genèse et fortune d'un dossier de chancellerie ecclésiastique*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité", 117, 2005, pp. 791-826.

espiazione del peccato originale contratto da Adamo; III. esiste per i piccini morti senza battesimo un luogo intermedio tra il regno dei cieli e l'inferno, dove essi vivranno felici; IV. la grazia giustificante di Dio mediante Gesù Cristo vale per la sola remissione dei peccati già commessi; V. la medesima grazia ci aiuta a non peccare soltanto nel senso che ci fa comprendere i comandamenti; VI. essa ci viene data affinché possiamo compiere più facilmente quello che ci viene ordinato di compiere mediante il libero arbitrio e che possiamo compiere anche senza di essa; VII. per umiltà, non perché sia vero, è opportuno dire con *Gv* 1,8 che siamo peccatori; VIII. i santi recitano l'invocazione "Rimetti a noi i nostri debiti" del "Padre nostro" non per sé, ma per i peccatori; IX. o, se la recitano anche per sé, lo fanno per umiltà e non in verità. Il Concilio di Cartagine iniziò il 1° maggio. Il giorno prima, dalla corte di Ravenna (presso la quale erano arrivati gli scritti antipelagiani di Girolamo: cfr. *ep.* 19*,2) l'imperatore Onorio emanava un editto che dichiarava pericolosa la dottrina di Pelagio e di Celestio, ordinava l'espulsione dei due da Roma e minacciava per i loro seguaci la confisca dei beni e l'esilio. Durante l'estate Zosimo ratificava da parte sua queste decisioni, promulgando un'enciclica (la cosiddetta *tractoria*), in cui affermava tra l'altro che ogni essere umano venuto al mondo, senza eccezione, prima di essere liberato per mezzo del battesimo è soggetto al *chirografo* (*Col* 2,14), contratto per propagazione, della morte trasmessa da Adamo a ogni anima (cfr. *ep.* 190,vi,23).

Gli scritti stessi che Pelagio aveva inviato a papa Innocenzo a sua discolpa documentavano, secondo Agostino, che l'autore del *De natura* non aveva mai cambiato davvero parere e che a Diospoli si era espresso in maniera volutamente ambigua. L'occasione per dimostrarlo fu fornita al vescovo di Ippona da un'aristocratica romana, Albina. Insieme a sua figlia Melania e a suo genero Piniano, ella lo informò che Pelagio, di fronte a loro, aveva dichiarato di anatemizzare chiunque negasse che la grazia di Dio, per la quale Cristo è venuto in questo mondo a salvare i peccatori, è necessaria sempre e per ogni nostro singolo atto. Agostino replicò da Cartagine, argomentando che anche questa affermazione non era tale da dissipare ogni possibile equivoco. In un'opera in due libri, dedicati rispettivamente a *La grazia di Cristo* e *Il peccato originale* (*De gratia Christi et de peccato originali*), egli produsse abbondanti citazioni dai testi che Pelagio aveva addotto nel tentativo di dimostrare la propria ortodossia alla sede apo-

stolica: testi che Pelagio stesso riconosceva come propri, e che aveva scritto o pubblicato dopo Diospoli [25]. Agostino li analizza in modo da far emergere il reale pensiero del loro autore, sostanzialmente identico alle tesi condannate a Diospoli. L'*auditorium gratiae* è necessario non solo per avere la possibilità di volere il bene e di farlo, ma anche per volerlo e farlo effettivamente, perché ciò non può avvenire senza il dono dello Spirito Santo e con esso dell'amore per il bene; dire che la grazia serve affinché si voglia e si faccia il bene "più facilmente", come asserisce Pelagio, implica invece il contrario.

Il libro II compie un'operazione analoga sui testi di Pelagio per quanto riguarda la questione del battesimo dei bambini. Egli, osserva Agostino, non nega che il battesimo sia necessario anche ai bambini per entrare nel regno dei cieli (non però per non essere dannati) e che serva sempre alla remissione dei peccati, ma non riconosce che il peccato da cui i piccini sono liberati con il battesimo sia il peccato originale, il peccato cioè trasmesso da Adamo ai suoi discendenti per propagazione e non per imitazione. Celestio, al riguardo, è stato più sincero di Pelagio, negando apertamente il peccato originale persino davanti al papa, e sostenendo che si tratta di un argomento in cui non ne va della fede e su cui esiste quindi libertà di opinioni teologiche. Anche su questo però Celestio si sbagliava, perché, se il peccato originale non fosse oggetto necessario della fede cristiana, un cristiano potrebbe credere nella possibilità per l'uomo di salvarsi al di fuori della fede in Cristo risorto, unico mediatore tra Dio e gli uomini in quanto Verbo incarnato; il che sarebbe la negazione stessa del cristianesimo. Anche i giusti vissuti prima dell'Incarnazione lo sono stati per la fede in essa.

Pertanto, chiunque pretenda che la natura umana, in qualsiasi epoca, non abbia bisogno del secondo Adamo come medico, perché essa non sarebbe stata viziata nel primo Adamo, si dimostra essere nemico della grazia di Cristo, non in una qualche questione in cui si può dubitare o errare fatta salva la fede, ma nella stessa norma della fede (*regula fidei*) per la quale siamo cristiani (II,XXIX,34).

25. Agostino dichiara di averli letti tutti, tranne una lettera al vescovo Costanzo. Essi sono, oltre alla lettera ad Innocenzo e al *libellus fidei* allegato, i quattro libri del *Pro libero arbitrio* e le lettere a Paolino e a Demetriade.

La fede nel peccato originale non implica affatto una valutazione negativa del matrimonio e della procreazione, come i pelagiani obiettano. Il male sta nella concupiscenza, la quale si manifesta nel modo più evidente nella disubbidienza dei genitali alla ragione e nella loro incontrollabilità da parte della volontà, giusta punizione per la disubbidienza dei progenitori a Dio. Prima della caduta, il congiungimento carnale sarebbe stato scevro di questo male, un male di cui ora, comunque, viene fatto buon uso nel matrimonio. I figli vengono generati dotati di una natura buona, perché l'atto della generazione è in sé buono, e tuttavia la loro natura è viziata dal peccato originale, come quell'atto è viziato dal male della concupiscenza: nello stato attuale, esso non può essere compiuto senza l'ardore della passione libidinosa (*libido*), e ciò è fonte di vergogna (la vergogna che spinse i progenitori a coprirsi con foglie di fico), al punto che per esso si cercano luoghi appartati, lontano persino dallo sguardo dei figli che proprio con esso sono stati generati. «Difatti da ciò che è conveniente nasce la natura, da quel che è sconveniente il vizio (*ex hoc quod licet natura nascitur, ex illo quod dedecet vitium*)» (II,XXVII,42). Per questo anche sposi battezzati generano figli contagiati dal peccato originale e bisognosi di essere rigenerati spiritualmente con il lavacro battesimale: nelle membra con cui essi generano, infatti, persiste la concupiscenza, anche se essa per loro non costituisce più reato, se non vi acconsentono. Avviene come nel caso dei semi d'olivo, i quali generano non olivi ma oleastri.

La replica agli attacchi di Giuliano

La spiegazione dei rapporti tra matrimonio, concupiscenza e trasmissione del peccato originale data nel libro II del *De gratia Christi et de peccato originali* non risparmiò ad Agostino aspri attacchi da parte degli avversari, che lo accusarono di condannare il matrimonio e di considerare i figli come opera del diavolo e non di Dio. Venuto a sapere che uno scritto contro di lui era giunto nelle mani del *comes* Valerio – un alto ufficiale della corte di Ravenna che aveva fama di essere un fedele cattolico, nemico dell'eresia e modello di castità coniugale, nonché avido lettore delle opere del vescovo di Ippona –, egli sentì il bisogno di chiarire ulteriormente il suo pensiero. Inviò dunque a Valerio un libro, con lo scopo di tenere distinti da un lato il bene del ma-

trimonio, il quale in origine era libero dalla concupiscenza e anche ora consente di farne un uso buono (in vista della procreazione di figli da battezzare) o non grave (per evitare il pericolo della fornicazione e dell'adulterio), e dall'altro lato il male della concupiscenza carnale, sopravvenuto a causa del peccato e causa, a sua volta, della trasmissione del peccato stesso, per il quale ogni uomo che nasce è soggetto al diavolo finché non venga liberato con il battesimo. Il testo, che noi leggiamo come libro I dell'opera *De nuptiis et concupiscentia* (*Il matrimonio e la concupiscenza*), ribadisce ampiamente le tesi enunciate nel libro II del *De gratia Christi et de peccato originali* e riprende la teoria dei tre beni del matrimonio esposta nel *De bono coniugali*[26]. Come già i due libri del *De gratia Christi et de peccato originali*, esso si conclude con una citazione da Ambrogio, che Pelagio aveva elogiato.

Il libro venne a conoscenza del vescovo di Eclano, Giuliano, il quale si era rifiutato di sottoscrivere la *tractoria* di Zosimo. Poco più di dieci anni prima, quando egli era ancora diacono, Agostino aveva inviato a suo padre, il vescovo Memorio, il libro VI del *De musica*, accompagnandolo con parole di affetto nei riguardi del giovane, che egli desiderava conoscere (cfr. *ep.* 101). Adesso, invece, Giuliano aveva composto un'opera in ben quattro libri, l'*Ad Turbantium*, contro il primo del *De nuptiis et concupiscentia*, e qualcuno ne aveva mandato degli estratti a Valerio. Questi li girò tramite Alipio ad Agostino, il quale ritenne opportuno rispondere subito, con il secondo libro del *De nuptiis* (cfr. *nupt. et conc.* II,ii,2; *retr.* II,53), databile tra il 420 e il 421. In esso le accuse di Giuliano vengono respinte perché o distorcono il pensiero di Agostino, riferendolo in maniera parziale e scorretta, o lo criticano in modo logicamente erroneo e inconsistente. In particolare, l'accusa di manicheismo è del tutto infondata: per i manichei, l'uomo è stato creato dal principe delle Tenebre mescolando le due nature eterne, quella buona e quella cattiva; per i cattolici, invece, con i quali Agostino si identifica, la natura umana (I) è stata creata buona da Dio ma (II) è stata viziata dal peccato. I pelagiani e i celestiani sono eretici perché, pur affermando la tesi (I), negano la tesi (II). L'elogio fatto da Giuliano delle «opere divine» (la natura umana, il seme, il matrimonio, la congiunzione dei sessi e la fecondità), che sono indubbiamente

26. Cfr. *infra*, p. 260.

buone, maschera in realtà proprio il nocciolo della «nuova eresia» pelagiana, ossia la negazione del peccato originale [27] e, di conseguenza, della necessità del battesimo per la salvezza anche dei bambini. Giuliano non ha osato invece fare esplicitamente l'elogio della concupiscenza carnale, che è quel male estraneo al matrimonio per cui il peccato originale viene contratto dai figli.

Ma di codesta libidine pensi costui quel che gli piace, la esalti come gli piace, la lodi quanto gli piace [...]; soltanto, abbia riguardo dei piccini, per non lodarli inutilmente e difenderli crudelmente; non dica che sono salvi; lasci che vengano non a Pelagio lodatore ma a Cristo salvatore [...] conceda che Gesù anche per i piccini sia Gesù [28] (*nupt. et conc.* II,XXXV,60).

Alipio portò ad Agostino dall'Italia non solo gli estratti dell'*Ad Turbantium* di Giuliano, ma anche due lettere consegnategli da papa Bonifacio: una mandata ancora da Giuliano a Roma, l'altra inviata al vescovo di Tessalonica non dal solo Giuliano, ma da ben diciotto vescovi pelagiani. Bonifacio aveva voluto farle conoscere ad Agostino, perché in esse il vescovo di Ippona era espressamente nominato in termini calunniosi. Così, contemporaneamente al secondo libro del *De nuptiis*, il nostro scrisse a Bonifacio quattro libri *Contra duas epistulas Pelagianorum* (*Contro le due lettere dei pelagiani*): il primo contro la lettera di Giuliano, gli altri tre contro la lettera dei diciotto vescovi. Lo schema delle due sezioni è simile: a una parte difensiva, ove vengono respinte le tesi attribuitegli dagli avversari (*c. ep. Pel.* I,ii,4-xiv,28; libri II-III), segue una parte critica, in cui vengono confutate le loro teorie (I,xv,29-xxiv,42; libro IV). Benché le questioni toccate siano fondamentalmente le stesse dei trattati precedenti, il modo in cui le diverse posizioni sono contrapposte fornisce una presentazione particolarmente chiara dei punti essenziali della controversia: libero arbitrio e concupiscenza nel libro I; rapporto tra grazia e meriti nel II; perfezione possibile all'uomo in questa vita nel III. Il libro IV interpreta i «cinque elogi» pelagiani (della creatura umana, del matrimonio, della legge, del libero arbitrio, dei santi) come mascheramento, in funzione apparentemente antimanichea

27. «Non ho inventato io il peccato originale, che la fede cattolica crede fin dai tempi antichi; ma tu, che lo neghi, senza dubbio sei un nuovo eretico» (*nupt. et conc.* II,xii,25).

28. Ossia Salvatore, secondo il significato ebraico del suo nome.

ma di fatto anticattolica, dei tre errori di fondo del pelagianesimo: la negazione del peccato originale (e quindi della necessità del battesimo anche per i bambini, pena la dannazione); la subordinazione della grazia ai meriti dell'uomo (presupposto dell'accusa di fatalismo lanciata contro Agostino: cfr. II,v,10-vi,12); l'assoluta assenza di peccato nei santi (e quindi la superfluità per loro di invocare da Dio la remissione dei propri peccati). A dimostrazione del fatto che tali errori sono stati sempre estranei alla fede cattolica, Agostino cita infine numerosi passi di Cipriano e di Ambrogio.

Nel frattempo, un vescovo di nome Claudio procurò ad Agostino il testo integrale dell'*Ad Turbantium*. Egli allora si rese conto che gli estratti inviatigli da Valerio non corrispondevano esattamente al testo di Giuliano, sicché la confutazione effettuata nel II libro del *De nuptiis*, in certi casi, risultava valida nei confronti delle parole dell'ignoto compilatore, ma non contro quelle effettive dell'avversario (cfr. *ep.* 207; *retr.* II,62). Ciò lo spinse a produrre una seconda confutazione dell'*Ad Turbantium*, questa volta completa e, per così dire, filologicamente corretta. Essa, sviluppata in sei libri *Contra Iulianum* (*Contro Giuliano*), si articola in quattro momenti: I. citazione di autorevoli cattolici (Ireneo di Lione, Cipriano, Reticio di Autun, Olimpio di Barcellona, Ilario di Poitiers, Ambrogio, papa Innocenzo, Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, i quattordici vescovi del tribunale di Diospoli, Giovanni Crisostomo, Girolamo) concordi con Agostino circa il peccato originale e quindi accusati indirettamente da Giuliano di manicheismo (*c. Iul.* I,ii,4-vii,35); II. dimostrazione che semmai è la dottrina di Giuliano, non quella di Agostino e della Chiesa cattolica, a favorire il manicheismo (I,viii,36-ix,45) [29]; III. confutazione delle argomentazioni pelagiane contro il peccato originale compiuta attraverso le testimonianze degli autori cattolici precedentemente citati (libro II); IV. confutazione sistematica, libro per libro, degli argomenti addotti da Giuliano (libri III-VI).

29. Giuliano infatti riteneva inevitabile per Agostino condannare manicheisticamente l'unione coniugale, una volta affermato che da essa nascono figli viziati dal peccato originale e soggetti al potere del diavolo. Agostino ribatte l'accusa osservando che l'argomentazione di Giuliano si basa sul presupposto per cui un male può derivare solo da un altro male, e questa è esattamente la premessa su cui i manichei fondano la loro tesi dell'esistenza di una natura eterna del Male.

In quest'ultima parte del *Contra Iulianum*, è interessante il modo in cui Agostino, specialmente nel libro IV, replica ai riferimenti fatti dall'avversario al paganesimo; un tema verso cui il vescovo di Ippona doveva essere particolarmente sensibile in quegli anni, durante i quali egli era impegnato nella stesura del *De civitate dei*. In primo luogo, per opporsi all'idea di Agostino che le virtù siano un dono di Dio e quindi impossibili senza la grazia, Giuliano aveva menzionato esempi di non-cristiani virtuosi, traendoli dall'antica storia di Roma (Gaio Fabrizio Luscino, Quinto Fabio Massimo, Scipione l'Africano, Marco Attilio Regolo...). Agostino risponde innanzitutto che proprio i migliori pensatori pagani, quelli della scuola di Pitagora o di Platone, hanno capito che le vere virtù sono impresse nella mente da Dio; nemmeno tra quegli eminenti filosofi, tuttavia, esiste la vera giustizia, perché il giusto vive di fede, e precisamente della fede in Cristo, come insegna l'Apostolo, altrimenti Cristo sarebbe morto invano.

E se gli infedeli non hanno la vera giustizia, di sicuro non hanno veramente neppure le altre virtù, che sono associate ad essa come compagne, perché quando i doni di Dio non sono ricondotti al loro autore, per ciò stesso i malvagi che li usano sono resi ingiusti (IV,iii,17).

Ciò non vuol dire che chi non possiede la fede in Cristo non possa compiere atti in sé virtuosi; la virtù però non consiste solo in ciò che si deve fare (*officium*), ma anche e soprattutto nel motivo per cui lo si deve fare (*finis*). Se all'*officium* non si aggiunge il *finis*, allora la virtù non si distingue dal vizio, perché anche un avaro, ad esempio, sa vivere con poco (il che potrebbe sembrare temperanza) o sopportare molti disagi (il che potrebbe sembrare fortezza). «È dunque possibile che siano compiuti alcuni atti buoni, senza che chi li compie agisca bene» (IV,iii,22); ciò avviene tutte le volte che tali atti sono compiuti in vista del piacere (epicureismo) o della virtù che si compiace di sé stessa (stoicismo), e non per Dio [30]. La sorte eterna di un eroe come Fabrizio non sarà diversa da quella di un criminale come Catilina, se non

30. Qualche anno prima (414 o 416), Agostino aveva trattato il tema dell'autenticità delle virtù "politiche" scrivendo al governatore Macedonio: cfr. *ep.* 155,iii,9-10 e l'analisi di R. Dodaro, *Political and Theological Virtues in Augustine, Letter 155 to Macedonius*, in "Augustiniana", 54, 2004, pp. 431-74.

per la punizione, che sarà più mite «non perché egli sia stato buono, ma perché quello è stato più cattivo» (IV,iii,25) [31]; l'ipotesi di un luogo intermedio tra la dannazione e il regno dei cieli è decisamente respinta.

In secondo luogo, Giuliano aveva citato a suo favore alcuni filosofi antichi, per mostrare che persino loro erano giunti, pur senza l'ausilio delle Scritture, a comprendere alcune verità essenziali sulla natura umana che invece Agostino sarebbe stato incapace di cogliere. Il vescovo di Ippona ritorce contro l'avversario il medesimo argomento, sostenendo che proprio i filosofi chiamati in causa da Giuliano gli danno torto. Premesso che «la filosofia dei pagani, ti scongiuro, non sia tenuta in onore più della nostra cristiana, la quale unicamente è la vera filosofia, dal momento che con questo nome è significato il desiderio o l'amore della sapienza» (IV,xiv,72), Agostino oppone a una citazione dal *De natura deorum* di Cicerone citazioni dal *De republica* e dall'*Hortensius* (IV,xii,58-61; xiv,72; xv,78); quindi integra l'elenco dei naturalisti sciorinato da Giuliano con la figura di Diogene di Apollonia e rimprovera all'avversario il fazioso silenzio sui moralisti (IV,xv,75-76). La strategia argomentativa di combattere Giuliano con le sue stesse armi filosofiche è all'opera anche nel libro VI, in relazione all'uso delle categorie aristoteliche e delle regole della logica. Giuliano – osserva Agostino – le utilizza per farsi vedere esperto nell'arte dialettica, ma le applica scorrettamente, sicché alla fine è proprio lui a venirne confutato (cfr. VI,xviii,54-56; xix,60; xx,64) [32].

Giuliano intanto non era rimasto inoperoso, e aveva prodotto ben otto libri contro il libro II del *De nuptiis*, dedicandoli al vescovo pelagiano Floro. Alipio li trovò a Roma in uno dei suoi viaggi e fece subito copiare e spedire a Ippona i primi cinque. Agostino, che in quel periodo era impegnato nella revisione delle sue opere [33], prese allora a confutarli, riservando a questo compito le ore della notte (cfr. *ep.* 224,2). Scelse il metodo già seguito nel *Contra Faustum* e nel II libro del *Contra litteras Petiliani* [34]:

31. La condanna più lieve di tutti sarà per i bambini morti senza battesimo: cfr. *c. Iul.* V,xi,44.

32. Per l'atteggiamento di Agostino nei confronti della dialettica durante la polemica con Giuliano, cfr. G. Catapano, *Augustine, Julian, and Dialectic*, in AugSt, 41, 2010, in corso di stampa.

33. Cfr. *infra*, p. 277.

34. Cfr. *supra*, pp. 78 e 149.

porre innanzi le parole dell'avversario e aggiungere sotto la propria risposta, in modo da ottenere una disputa fittizia. Tra il 427 e il 428 era arrivato a confutare il quarto libro dell'*Ad Florum*; prima della morte riuscì a completare la confutazione anche del quinto e del sesto. I sei lunghi libri del *Contra Iulianum opus imperfectum* (*Opera incompiuta contro Giuliano*) sono un'estenuante ripetizione dei soliti punti della controversia. In certi casi sono messe a punto distinzioni concettuali non prive d'interesse (come quella tra possibilità e necessità nel libro V), ma dall'insieme si ricava l'impressione di due contendenti non disposti a cedere minimamente di fronte alle argomentazioni dell'avversario e assolutamente convinti della correttezza del proprio punto di vista.

Ai monaci di Adrumeto e di Marsiglia

Negli ultimi anni di vita Agostino dovette spiegare e difendere le proprie posizioni sulla grazia non solo contro un agguerrito avvocato del pelagianesimo come Giuliano, ma anche nei confronti di ambienti monastici, estranei all'influsso di Pelagio, e tuttavia disorientati e perplessi di fronte a quegli aspetti dell'agostinismo che sembravano togliere valore agli sforzi umani verso la salvezza, e quindi alla stessa scelta di vita religiosa dei monaci. Prima della Pasqua del 426, capitarono a Ippona da Adrumeto (oggi Sussa, in Tunisia) due giovani monaci, Cresconio e Felice, raggiunti in un secondo momento da un loro confratello di nome anch'egli Felice (cfr. *ep*. 214-215). Volevano da lui delucidazioni circa una sua lunga lettera, spedita al presbitero romano Sisto poco dopo la condanna del pelagianesimo da parte della sede apostolica (*ep*. 194). In essa Agostino, dopo aver rinnovato (cfr. *ep*. 191) l'espressione della sua gioia nel sapere che Sisto non solo non simpatizzava per l'errore di Pelagio, come invece si diceva, ma anzi lo combatteva, aveva chiarito da varie angolature la precedenza della grazia divina sui meriti umani. All'inizio della sua trattazione, egli aveva affermato che,

> per il fatto che [i pelagiani] ritengono che sia loro tolto il libero arbitrio, qualora abbiano concesso che senza l'aiuto di Dio l'uomo non può avere neppure la volontà buona, essi non capiscono che così non rendono saldo il libero arbitrio, ma lo gonfiano, così da innalzarlo per spazi

vuoti anziché collocarlo sul Signore come su una stabile roccia; *la volontà* infatti *è preparata dal Signore*[35] (*ep.* 194,ii,3).

Ebbene, un monaco di Adrumeto, Floro, aveva trovato una copia della lettera nella sua città natale, Uzalis (vicino a Utica), di cui era vescovo Evodio; l'aveva ricopiata sotto dettatura del secondo Felice nominato sopra, e l'aveva fatta portare nel suo monastero. Qui essa aveva creato scompiglio, turbando alcuni monaci non avvezzi alle disquisizioni teologiche. A placare le discussioni che ne erano sorte, non erano bastate le spiegazioni del testo agostiniano chieste a Evodio e al prete Sabino dall'abate Valentino, il quale desiderava far tornare la pace nel suo monastero; egli alla fine non poté impedire che i monaci più insoddisfatti si recassero personalmente da Agostino (cfr. *ep.* 216). Essi – Cresconio e il primo Felice – riferirono al vescovo di Ippona che alcuni loro confratelli predicavano la grazia in modo tale da negare l'appartenenza all'uomo del libero arbitrio e, cosa più grave, dicevano che nel giorno del giudizio Dio non avrebbe reso a ciascuno secondo le sue opere. Agostino scrisse pertanto a Valentino e ai suoi monaci una prima lettera (la 214), in cui chiarì l'intenzione antipelagiana dell'epistola inviata a Sisto. Poi ritenne meglio trattenere più a lungo Cresconio, Felice e l'altro Felice giunto nel frattempo per istruirli più a fondo contro il pelagianesimo (su cui pare non fossero informati), e infine li congedò con una seconda lettera per il loro monastero (la 215), alla quale allegò una ricca documentazione: le tre lettere degli africani a Innocenzo con le relative risposte; la lettera (perduta) inviata da un concilio africano a Zosimo e la circolare di questi (la *tractoria*); i canoni del Concilio di Cartagine del 418; e per finire un trattato scritto appositamente per la comunità di Adrumeto, cioè il libro *De gratia et libero arbitrio* (*La grazia e il libero arbitrio*).

Scopo dell'opera è mostrare che la dottrina cattolica rifugge sia dall'estremo di difendere il libero arbitrio umano sino a negare di fatto la grazia di Dio (è questa per Agostino la posizione dei pelagiani), sia dall'estremo opposto di esaltare la grazia sino a eliminare il libero arbitrio (è questa l'opinione che alcuni monaci di Adrumeto facevano propria oppure attribuivano ad Agostino rifiutandola). L'obiettivo è perseguito attraverso la continua citazione di testi biblici. Ad esempio, tutti gli ammonimenti della

35. *Pr* 8,35 secondo la versione dei Settanta.

Scrittura a voler fare una cosa o a non volerne fare un'altra presuppongono l'esistenza del libero arbitrio, senza la quale essi non avrebbero senso.

Nessuno dunque accusi Dio nel suo cuore, ma ciascuno incolpi sé stesso, quando pecca. Né, quando opera qualcosa secondo Dio, alieni ciò dalla propria volontà (*gr. et lib. arb.* ii,4).

Il testo sacro (specialmente le epistole paoline, ma non solo esse), tuttavia, insegna anche a chiare lettere che per ogni opera buona l'aiuto divino è indispensabile, sicché nessuno può vantare meriti esclusivamente propri davanti a Dio. La grazia non viene data affatto secondo i meriti (non solo i meriti delle buone opere, ma anche i meriti della volontà buona di chi crede e prega); al contrario, essa li precede, operando la conversione e la giustificazione, e li sostiene, cooperando con la volontà resa buona. Ciò vale anche per la grazia finale, la vita eterna, la quale viene data sì a chi ha vissuto bene, ma poiché la vita buona è un dono di Dio, «Dio corona i suoi doni, non i tuoi meriti» (vi,15). E come la volontà dei giusti non è tolta dalla grazia di Dio, ma resa buona e aiutata e diretta verso la vita eterna, così la volontà dei malvagi non perde la propria responsabilità per il fatto che Dio, nella sua imperscrutabile giustizia, la inclina al male e se ne serve per i suoi disegni.

E per questo, allorché leggete nelle Lettere della verità che da Dio gli uomini sono sedotti, oppure che i loro cuori sono resi ottusi o duri, non abbiate dubbi sul fatto che li abbiano preceduti i loro demeriti, sì da subire queste cose giustamente [...]. E non togliete al faraone il libero arbitrio, per il fatto che Dio dice in molti luoghi: *Io ho indurito il faraone*, o: *Ho indurito* oppure *indurirò il cuore del faraone* (*Es* 4,21; 7,3; 9,12; 10,20.27). Non per questo, infatti, il faraone stesso non indurì il suo cuore. [...] E perciò da un lato Dio lo indurì mediante un giusto giudizio, dall'altro il faraone stesso lo indurì mediante il libero arbitrio (xxi,43; xxiii,45).

Valentino ringraziò Agostino con una lettera (la 216), nella quale lo rassicurò sull'ortodossia di Floro. Agostino se ne rese conto di persona, perché fu proprio Floro a recapitargli la missiva. Tramite lui o qualcun altro, il vescovo di Ippona venne però a sapere che «qualcuno in quel monastero aveva detto non doversi rimproverare nessuno se non osserva i precetti di Dio, ma soltanto

pregare per lui affinché li osservi» (*retr.* II,67). Di qui un nuovo trattato per i monaci di Adrumeto, intitolato *De correptione et gratia* (*Il rimprovero e la grazia*). Il ragionamento che esso intende confutare si basa sul versetto della *Prima lettera ai Corinzi* su cui Agostino aveva tanto insistito: *Che cos'hai che non hai ricevuto?* (*1 Cor* 4,7). Se l'uomo riceve da Dio ogni cosa buona, compreso il volere e l'agire in modo buono, allora – questo è il ragionamento – è insensato e ingiusto rimproverare chi si comporta male, dal momento che egli non può fare altrimenti se Dio non lo aiuta; bisogna invece, dopo avergli insegnato quale sia il suo dovere, limitarsi a pregare Dio perché il peccatore voglia compiere tale dovere e lo compia. A questo ragionamento Agostino oppone inizialmente una serie di molteplici argomenti (*corrept.* iii,5-vi,9): I. gli apostoli non soltanto insegnavano e pregavano, ma anche rimproveravano; II. non voler essere rimproverati per la propria malvagità è una colpa in più che merita rimprovero; III. il rimprovero è utile perché induce il rimproverato a pregare per sé, anche se l'efficacia del rimprovero dipende effettivamente da Dio; IV. se quel ragionamento fosse corretto, allora si potrebbe legittimamente concludere che anche l'insegnamento e la preghiera sono inutili, dato che Dio può intervenire senza di essi così come senza il rimprovero; V. non è vero che la disubbidienza umana ai precetti divini sia priva di colpa: in chi non è battezzato essa deriva dal peccato originale, mentre nei battezzati essa dipende dal cattivo uso del libero arbitrio che fa perdere una grazia già ricevuta.

Il riferimento alla mancata perseveranza dei battezzati offre però il fianco a un'altra, più grave obiezione: anche la perseveranza, che è un bene così grande, dev'essere considerata un dono di Dio; che colpa ha allora il battezzato che non persevera, se Dio non gliel'ha donata? Pur ribadendo che il battezzato che ricade nel peccato è meritevole di rimprovero, perché di sua volontà è ritornato dalla vita buona a una cattiva, Agostino riconosce che l'uomo non può essere perseverante sino alla fine se Dio non glielo concede. Perché Dio non lo conceda a tutti i battezzati, ai quali aveva pure concesso inizialmente la fede e la carità, è un mistero riposto nei suoi giudizi, imperscrutabili eppure mai ingiusti. La perseveranza è un dono concesso esclusivamente agli eletti, per cui è certo che coloro che non perseverano sino alla fine non appartengono a quel numero immutabile di eletti fissato da Dio sin dall'eternità. Agli eletti che peccano, invece, Dio con-

cederà il pentimento, e potrà servirsi per questo del rimprovero fatto dagli uomini. Perciò chi ha il compito di rimproverare non deve astenersi dal farlo, anche se non sa se Dio eserciterà sul rimproverato la misericordia oppure il giudizio.

Il tema della perseveranza porta Agostino a illustrare la differenza tra la grazia concessa al primo uomo e quella donata agli eletti dopo il peccato. Il caso di Adamo infatti solleva una difficoltà: egli non ricevette il dono della perseveranza, altrimenti non avrebbe peccato; ma allora come avrebbe potuto perseverare nel bene, non avendo ricevuto quel dono? Quale peccato fu dunque il suo di non perseverare, se la perseveranza non gli era stata donata, e se egli non aveva neppure meritato di non riceverla, non essendo affetto dal peccato originale? La risposta di Agostino consiste nell'operare una distinzione analoga a quella tra poter non morire e non poter morire, già proposta nel libro VI del *De Genesi ad litteram* a proposito del corpo di Adamo [36]. Adamo poteva, volendolo, abbandonare il bene in cui era stato creato. A lui era stato concesso di poter non peccare (*posse non peccare*), ma non di non poter peccare (*non posse peccare*). Voler restare buono o non volerlo dipendeva soltanto dal suo libero arbitrio. Adesso, invece, la volontà è stata indebolita dal peccato e si trova a combattere contro la concupiscenza: lasciata a sé stessa, soccomberebbe. Perciò ai predestinati è stata concessa, mediante Gesù Cristo, una grazia più potente di quella data ad Adamo: non solo quella di *poter* perseverare, ma quella di *voler* perseverare. Per Adamo la grazia si configurava come un aiuto senza il quale la perseveranza era impossibile (*auditorium sine quo aliquid non fit*); dopo il suo peccato, per i predestinati la grazia è l'aiuto in virtù del quale la perseveranza si realizza effettivamente (*auditorium quo aliquid fit*). La libertà dei predestinati non ne risulta diminuita, ma al contrario accresciuta:

> il libero arbitrio allora [in Adamo] era libero in modo tale da poter volere in modo sia buono sia cattivo. Che vi sarà invece di più libero del libero arbitrio, allorché esso non potrà essere schiavo del peccato? (XI,32)

I battezzati che ricadono nel peccato e vi rimangono, invece, evidentemente avevano ottenuto una grazia come quella di Adamo,

36. Cfr. *supra*, p. 115.

ossia la grazia di poter perseverare volendo, ma non quella di voler perseverare, che è data solo ai predestinati; non aver perseverato, comunque, è dipeso dal loro libero arbitrio (essi non hanno voluto perseverare), perciò essi meritano di essere rimproverati (cfr. xiii,42-xiv,43).

Ora, nessuno può essere certo, in vita, né della propria né dell'altrui predestinazione; perciò bisogna rimproverare tutti quelli che lo meritano come se tutti fossero predestinati, volendo cioè che tutti siano salvi. La frase di *1 Tm* 2,4, secondo cui Dio *vuole che tutti gli uomini siano salvati*, può essere intesa infatti proprio nel senso che Dio faccia volere questo a noi [37].

Il *De correptione et gratia* fece ben presto molta strada. Arrivò non solo ai monaci di Adrumeto, ma, attraversando il mare, anche a quelli di Marsiglia, molti dei quali già da tempo reputavano la dottrina sulla chiamata degli eletti secondo il proposito di Dio, esposta da Agostino negli scritti contro i pelagiani, come contraria all'opinione dei Padri e al *sensus ecclesiasticus* (cfr. *ep.* 225,2). La lettura del *De correptione et gratia* scatenò il loro dissenso. Due laici seguaci delle posizioni agostiniane, Prospero di Aquitania e Ilario di Arles, informarono per lettera il vescovo di Ippona (*ep.* 225 e 226). Essi erano preoccupati, perché tra gli avversari di Agostino (che a partire dal XVII secolo saranno chiamati "semipelagiani") c'erano persone così rispettate per la santità della loro vita e per il loro grado nella gerarchia ecclesiastica (come ad esempio il vescovo di Arles), che il loro insegnamento non incontrava opposizioni esplicite. Questi personaggi, stando ai resoconti di Prospero e Ilario, sostenevano le seguenti tesi: (I) tutti hanno peccato e si sono perduti in Adamo; (II) nessuno può liberarsi dal peccato né iniziare o compiere un'opera buona senza la grazia; (III) ognuno però è libero di accogliere con la fede oppure di rifiutare la salvezza che Dio offre a tutti, senza eccezioni (contro l'interpretazione restrittiva di *1 Tm* 2,4), perciò si salva solo chi lo vuole e non si salva se non chi non lo vuole; (IV) Dio ha predestinato alla salvezza coloro di cui ha previsto la

37. Come la frase di *Gen* 2,2 sul riposo di Dio dalle sue opere nel settimo giorno può significare il riposo in Dio donato ai santi per le opere buone che Dio ha compiuto in loro: cfr. *supra*, pp. 64 e 139. Per le altre interpretazioni di *1 Tm* 2,4 proposte da Agostino, cfr. ad esempio A. Trapè, *Introduzione generale*, in NBA 20 (1987), pp. CLXVI-CLXXIII; M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 2006, pp. 100-4.

fede; (V) i bambini che muoiono senza battesimo e i popoli ai quali non viene annunciato il Vangelo sono quelli che Dio ha previsto che avrebbero rifiutato di credere; (VI) la dottrina agostiniana dell'elezione secondo il proposito di Dio è nuova rispetto alla tradizione e a scritti precedenti dello stesso Agostino (quali l'*Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, la seconda *Quaestio contra paganos* e il terzo libro del *De libero arbitrio*), (VII) non è necessaria per combattere il pelagianesimo, (VII) è psicologicamente demotivante in quanto toglie forza alle esortazioni e ai rimproveri, (VIII) e per questo non dovrebbe essere predicata neppure qualora fosse vera; (IX) la perseveranza è sì un dono, tale però da poter essere conservato o perduto con la propria volontà; (X) non si può ammettere che il numero degli eletti sia già stato immutabilmente stabilito. Il motivo di fondo di tutte queste idee, secondo Prospero, era il timore di attribuire all'opera di Dio i meriti dei santi (cfr. *ep.* 225,6). Prospero e Ilario terminavano le loro lettere pregando Agostino di intervenire per iscritto, anche a costo di ripetere il già detto.

La loro richiesta fu subito esaudita con un'opera in due libri, che a partire dal IX secolo sarebbero stati trasmessi come due opere distinte: *De praedestinatione sanctorum* (*La predestinazione dei santi*) e *De dono perseverantiae* (*Il dono della perseveranza*). Il loro obiettivo è enunciato con chiarezza: dimostrare che sono un dono di Dio sia la fede stessa (libro I) sia la perseveranza in essa sino alla morte (libro II). Se non si ammettesse che la fede, sin dal suo inizio, è donata da Dio, e si pensasse invece che essa dipende soltanto dall'uomo, si ricadrebbe in uno degli errori fondamentali del pelagianesimo, che Pelagio stesso fu costretto a condannare a Diospoli per essere assolto, ossia nell'idea secondo cui la grazia di Dio viene data secondo i nostri meriti; il merito qui sarebbe, appunto, l'aver creduto.

Agostino effettivamente riconosce di aver condiviso tale opinione, contraria alle Scritture e all'insegnamento di autori come Cipriano, nell'*Expositio quarundam propositionum* [38], ma fa notare di averla abbandonata sin dal primo libro *Ad Simplicianum* [39]. Non c'è dubbio che chi crede vuole credere, ma la sua volontà è preparata dal Signore per un dono gratuito, immeritato e misericordioso. Lo si capisce anche considerando la natura del credere,

38. Cfr. *supra*, pp. 92-3.
39. Cfr. *supra*, pp. 94-5.

che è un pensare con assenso (*cum assensione cogitare*: *praed. sanct.* ii,5), e l'idoneità (*sufficientia*) a pensare ci viene da Dio, come dice l'Apostolo in 2 *Cor* 3,5. Quanto alla risposta sul tempo della religione cristiana data nella seconda delle *Sex quaestiones contra paganos expositae*[40], essa era rivolta contro Porfirio, e può essere intesa in un senso diverso da quello della tesi "semipelagiana" (v) sopra elencata. Questa tesi, in relazione sia ai grandi sia ai piccini, è assurda non solo logicamente, perché fa riferimento a fatti inesistenti e perciò imprevedibili (i cosiddetti "futuribili"), ma anche moralmente, perché attribuisce a Dio la condanna di atti mai compiuti, negandogli per giunta la capacità di perdonarli; nemmeno i pelagiani, ai quali pure avrebbe fatto comodo, sono giunti a pensare una cosa del genere. Che Dio non giudichi gli uomini dagli atti che avrebbero potuto compiere in futuro o in circostanze diverse, lo si capisce dalle parole su Tiro e Sidone pronunciate da Gesù in *Mt* 11,21-22: quelle città si sarebbero convertite, se avessero visto i prodigi operati da Gesù; eppure esse nel giorno del giudizio saranno condannate, anche se in maniera più mite delle città della Galilea che non si pentirono. Circa infine il modo in cui la questione dei bambini era stata trattata nel libro III del *De libero arbitrio*[41], Agostino spiega che l'assenza del peccato originale nei bambini lì era stata ammessa soltanto ipoteticamente, per mostrare che anche in quel caso il dualismo manicheo sarebbe stato insostenibile.

Per quanto riguarda la perseveranza, Agostino intende parlare di quella con la quale si persevera in Cristo sino alla fine di questa vita. In questo senso, è contraddittorio sostenere che essa fosse stata ricevuta o posseduta da chi poi non ha perseverato. Per la stessa ragione, se è stata data non può essere perduta. Che secondo la fede cristiana essa sia un dono, è dimostrato dal semplice fatto che viene continuamente chiesta nella preghiera; anzi, come ha fatto vedere Cipriano nel *De dominica oratione*, tutto il "Padre nostro" in fondo non domanda altro che questo. Con estrema limpidezza, Agostino formula e risolve i soliti, drammatici quesiti relativi alla predestinazione: perché la grazia non sia data a tutti; perché la scelta si operi anche tra esseri umani dai meriti uguali, come i piccini; perché, pur nell'opportunità di effettuare una scelta, questa cada proprio su uno anziché su un al-

40. Cfr. *supra*, p. 189.
41. Cfr. *supra*, p. 54.

tro; perché ad alcuni a cui ha donato la fede Dio non abbia donato anche la perseveranza; e così via (cfr. *persev.* viii,16 ss.). Predestinazione e perseveranza come dono divino sono infatti strettamente legate: Dio ha certamente prescienza dei suoi doni futuri, ed è in questo senso che coloro che li ricevono sono predestinati.

Questa è la predestinazione dei santi, nient'altro: la prescienza e la preparazione dei benefici di Dio, dai quali sono certissimamente liberati tutti coloro che sono liberati. E gli altri dove sono lasciati per il giusto giudizio divino, se non nella massa della perdizione? (*persev.* xiv,35)

Agostino quindi risponde con vari argomenti all'obiezione secondo cui la dottrina della predestinazione sarebbe avversa all'utilità della predicazione. La predestinazione non solo può, ma deve essere predicata, come la Chiesa ha fatto sempre, se non altro con le sue preghiere. Se presentata nel modo corretto, essa non induce affatto alla disperazione, anzi la combatte, perché fa riporre la nostra speranza in Dio e non in noi stessi. L'esempio supremo di predestinato, del resto, è lo stesso Gesù, in cui la natura umana è stata assunta da quella divina senza alcun merito precedente.

La conclusione del *De praedestinatione sanctorum et de dono perseverantiae*, che fu l'ultima opera portata a termine da Agostino, è, coerentemente, un invito alla preghiera:

Preghiamo, dilettissimi, preghiamo, perché Dio conceda anche ai nostri nemici, e soprattutto ai nostri fratelli e amici, di comprendere e confessare che, dopo l'enorme e indicibile rovina per cui tutti siamo caduti in uno solo, nessuno è liberato se non dalla grazia di Dio, e che essa non è resa, come se fosse dovuta secondo meriti di coloro che la ricevono, ma è data gratis, come vera grazia, senza alcun merito precedente (*persev.* xxiii,66).

Questo è, in sintesi, il succo di tutta la polemica antipelagiana di Agostino e anche, dal suo punto di vista, dell'intera fede cristiana, alla cui difesa e chiarificazione egli aveva dedicato ogni energia dalla conversione in poi.

9

Scritti di morale e altri opuscoli

Il *De diversis quaestionibus* LXXXIII

Il corpus delle opere agostiniane, è bene ricordarlo, supera abbondantemente il centinaio di titoli [1]. Sottraendo i dialoghi filosofici, i lavori di ermeneutica biblica, gli scritti legati alle controversie (contro manichei, donatisti, pelagiani...) e i grandi capolavori noti a tutti (*Confessiones*, *De trinitate*, *De civitate dei*...), resta ancora un numero cospicuo di testi di varia natura, che non si potrebbero trascurare senza sacrificare una fetta consistente del pensiero di Agostino e del suo influsso sull'Occidente cristiano. Il primo di questi, in ordine di tempo, è il libro *De diversis quaestionibus* LXXXIII. Le ottantatré questioni che lo compongono furono dettate senza un ordine preciso a partire dal ritorno di Agostino in Africa, come risposte a quesiti posti dai confratelli nei momenti di tempo libero. Sparse in molti foglietti, furono raccolte in un unico libro e numerate (forse in ordine cronologico) per volere dello stesso Agostino, una volta divenuto vescovo (cfr. *retr.* I,xxvi[xxv],1) [2]. Di lunghezza variabile dalle poche ri-

1. Senza contare le lettere e i sermoni. L'epistolario agostiniano ammonta attualmente a 309 lettere (comprese quelle dei corrispondenti), 31 delle quali sono state scoperte da Johannes Divjak e pubblicate nel 1981. Cfr. l'elenco completo in AL, vol. 2, coll. 1027-36. Alcune lettere sono dei veri e propri trattati e sono contate da Agostino stesso tra i suoi *opuscula*: *Ad inquisitiones Ianuarii* (= *ep.* 54-55); *Quaestiones expositae contra paganos numero sex* (= *ep.* 102; cfr. *supra*, p. 186); *De gratia testamenti novi ad Honoratum* (= *ep.* 140); *De videndo deo* (= *ep.* 147); *De origine animae* (= *ep.* 166); *De sententia Iacobi* (= *ep.* 167); *De correctione Donatistarum* (= *ep.* 185); *De praesentia dei ad Dardanum* (= *ep.* 187). Per i sermoni, cfr. la nota 21 al CAP. 3.

2. I manoscritti che ci hanno trasmesso il testo normalmente lo associano a una raccolta simile, intitolata *Liber XXI sententiarum*. Secondo François Dolbeau – che ne ha curato un'edizione "di lavoro" in RechAug, 30, 1997, pp. 113-65 –,

ghe a qualche pagina di una moderna edizione a stampa, trattano gli argomenti più disparati, parecchi dei quali trovano corrispondenza nelle opere coeve, come ad esempio l'anima (*div. qu.* 1; 7; 8; 38), il libero arbitrio (2; 24), il rapporto tra Dio e il male (3; 6; 21), la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (51) e il significato di determinati passi della *Lettera ai Romani* (66-68). Certi problemi sono squisitamente filosofici: l'animale irrazionale può essere felice? (5); la verità può essere percepita dai sensi del corpo? (9); è possibile che uno capisca una cosa più di un altro, e così la comprensione di quella medesima cosa progredisca all'infinito? (32).

Tra le questioni che anche oggi classificheremmo come filosofiche, la più importante è senza dubbio la 46 *De ideis* (*Le idee*). Su di essa sono stati prodotti numerosi studi, alla ricerca delle possibili fonti; pare tuttavia che in questo campo non ci si possa spingere oltre il livello delle congetture [3]. La *quaestio* si occupa delle idee secondo una triplice prospettiva, considerando dapprima il loro nome, poi la loro realtà, e infine la giustificazione della loro esistenza e conoscibilità. La tradizione identifica in Platone colui che per primo chiamò le idee con questo nome. Ciò però non significa né che in precedenza le idee non esistessero, né che nessun altro le avesse comprese; i sapienti di altre nazioni presso i quali Platone si recò, ad esempio, non avrebbero potuto essere tali senza la comprensione delle idee; si può

si tratterebbe di un insieme di "appunti" provenienti dalla cerchia di Agostino a Tagaste (388-391), esclusi al momento della pubblicazione del *De diversis quaestionibus* LXXXIII e raccolti dopo la morte del vescovo di Ippona: cfr. *Un poème philosophique de l'Antiquité tardive:* De pulchritudine mundi. *Remarques sur le* Liber XXI sententiarum *(CPL 373)*, in RÉAug, 42, 1996, pp. 21-43. Il *Liber* conserva tre estratti di una traduzione latina di Plotino (dai trattati I 4 [46]; IV 3 [27]; IV 8 [6]).

3. Cfr. in particolare A. Solignac, *Analyse et sources de la Question "De ideis"*, in *Augustinus Magister*, vol. 1, Études Augustiniennes, Parigi 1954, pp. 307-15; J. Pépin, *Augustinus et Atticus. La quaestio "De ideis"*, in R. Brague, J.-F. Courtine (a cura di), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, PUF, Parigi 1990, pp. 163-80; J. Pépin, *Augustin, Quaestio "De ideis" Les affinités plotiniennes*, in H. J. Westra (a cura di), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of É. Jeauneau*, Brill, Leida-New York-Colonia 1992, pp. 117-34; J. Pépin, *La Quaestio "De ideis" de saint Augustin et la doxographie platonicienne*, in A. Brancacci (a cura di), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Olschki, Firenze 2005, pp. 131-55.

quindi pensare che essi già le conoscessero, ma le chiamassero con altri nomi.

In latino i termini che traducono esattamente il greco "idee" sono "forme" (*formae*) e "specie" (*species*); anche il termine "ragioni" (*rationes*) può essere utilizzato, benché a rigore esso traduca il greco *logoi*. Tale denominazione infatti non contrasta con la *res ipsa* che viene designata dalla parola "idee":

E difatti le idee sono una sorta di forme primordiali, ovvero delle ragioni stabili e inalterabili delle cose, che non sono state a loro volta formate e perciò sono eterne e sempre identiche, e che sono contenute nell'intelligenza divina. E mentre esse non nascono né periscono, in conformità ad esse è detto invece essere formato tutto ciò che può nascere e perire e tutto ciò che nasce e perisce. Si nega che l'anima possa intuirle, a eccezione dell'anima ragionevole in virtù della parte di essa per cui eccelle, cioè in virtù della mente stessa e della ragione, che è una sorta di volto o un suo occhio interiore e intelligibile. E si afferma che non ogni e qualsiasi anima ragionevole è adatta a quella visione, ma solo quella che sarà diventata santa e pulita, cioè che avrà quell'occhio con cui si vedono tali realtà in una condizione di salute, purezza, limpidezza e somiglianza con quelle cose che intende vedere (46,2).

L'esistenza di tali *rationes* secondo Agostino dev'essere ammessa da chiunque riconosca che ogni natura esiste in virtù dell'opera creatrice di Dio. Non si può credere, infatti, che Dio abbia creato le cose in maniera irrazionale, e sarebbe assurdo pensare che due esseri di natura diversa, come l'uomo e il cavallo, siano stati creati secondo la medesima *ratio*. Bisogna quindi concludere che ogni genere di cose sia stato creato secondo una ragione specifica, ossia secondo un'idea. Agostino esclude che Dio abbia contemplato queste idee al di fuori di sé: egli ritiene empia una simile opinione, ma non spiega perché (e forse in questo modo tradisce un debito nei confronti delle sue fonti) [4].

4. Plotino aveva sostenuto con vigore la non-esteriorità degli intelligibili rispetto all'Intelletto divino: cfr. *Enneades*, V 5 [32]. Agostino poteva ritenere irrinunciabile una simile dottrina perché non si fosse costretti ad ammettere l'esistenza di una realtà coeterna a Dio, da lui non creata e da lui diversa, e a contraddire così il prologo del *Vangelo secondo Giovanni*, secondo il quale il *Logos* eterno, mediante cui tutte le cose sono state fatte, non solo è presso Dio, ma è Dio (*Gv* 1,1-3). Le ragioni secondo le quali tutte le cose create sono state fatte, non possono infatti essere state fatte a loro volta, e perciò non possono che essere di natura divina (cfr. *c. Prisc.* VIII,9).

E se queste ragioni di tutte le cose da creare e create sono contenute nella mente divina, e nella mente divina nulla può essere se non eterno e inalterabile, e Platone chiama "idee" queste ragioni primordiali delle cose, non solo le idee esistono, ma esse sono vere, poiché sono eterne e permangono sempre identiche e inalterabili. Per partecipazione ad esse viene ad essere tutto ciò che è, in qualunque modo sia (46,2).

L'anima ragionevole può scorgere tali ragioni ideali perché essa è la creatura più vicina al Creatore; vi riesce, però, solo quando è purificata e unita a Dio nella carità, e da tale visione è resa perfettamente felice.

La condanna della menzogna

L'estrema importanza attribuita da Agostino, nella questione *De ideis* così come in tanti altri testi, all'adesione dell'anima alla Verità divina è uno dei fattori che possono spiegare il suo atteggiamento intransigente verso la menzogna, quale appare nel *De mendacio.* Questo scritto del periodo presbiterale inizialmente non era piaciuto al suo autore, che lo giudicava «oscuro, tortuoso e del tutto fastidioso» (*retr.* 1,27[26]) tanto da non pubblicarlo. In effetti la trattazione che esso compie dei problemi connessi alla natura della menzogna, alla sua legittimità o addirittura doverosità in certe circostanze, è, come si legge all'inizio del libro, «enormemente intricata, e spesso si fa gioco dell'attenzione del ricercatore con certe tortuosità quasi cavernose, sicché ora scivola per così dire dalle mani quel che era stato trovato, ora si mostra di nuovo e di nuovo viene inghiottito» (*mend.* i,1). Esempi tratti dalla vita quotidiana si mescolano a citazioni dalla Scrittura e all'esposizione di diverse opinioni in merito.

Il testo presenta tuttavia dei riepiloghi da cui risulta con chiarezza la posizione di Agostino. Innanzitutto la definizione della menzogna. Essa è stabilita solo in parte, nel senso che si raggiunge l'evidenza sul fatto che ogni enunciazione falsa proferita intenzionalmente allo scopo di ingannare (*enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam*) è una menzogna, mentre resta aperta la possibilità che anche altri tipi di atto siano menzogne (iv,5). Vengono poi distinti otto generi di menzogne (xiv,25), e si conclude che secondo nessuno di questi si deve mentire, pur essendo essi di gravità decrescente (xxi,42). Il genere meno grave è

quello che non reca danno a nessuno e serve a proteggere qualcuno dall'essere profanato nel corpo (*ab inmunditia corporali*); il genere più grave è quello che si ha nell'insegnamento della religione. Le motivazioni con cui Agostino li esclude fanno riferimento al rapporto tra l'anima e la verità (vii,10-viii,11). Nel primo caso, la menzogna non è consentita perché essa allontana l'anima dal bene eterno della verità a vantaggio di un bene temporale, come quello del corpo. Nel secondo caso, si mina alla base la credibilità dell'insegnamento religioso, il quale ha il fine di condurre alla comprensione della verità. Per questo Agostino respinge recisamente l'opinione di coloro che interpretano come una pia menzogna alcuni versetti della *Lettera ai Galati*, nei quali Paolo riferisce di aver rimproverato apertamente Pietro ad Antiochia perché questi, e altri tra i quali Barnaba, tenendosi in disparte dai pagani per timore dei giudei, *non camminavano rettamente verso la verità del Vangelo* e si comportavano con simulazione (*Gal* 2,14; cfr. *mend.* v,8; xxi,43).

Tale presa di posizione in merito alla corretta interpretazione dei fatti di Antiochia è assai significativa, perché va contro l'autorità di un esegeta come Girolamo. Agostino stesso lo dichiara con franchezza a quest'ultimo in una lettera scritta nello stesso periodo (*ep.* 28), nella quale egli esprime anche le sue perplessità circa la traduzione dell'Antico Testamento direttamente dall'originale ebraico che Girolamo aveva intrapreso [5]. Agostino aveva iniziato il suo ministero presbiterale lamentando i limiti della

5. La lettera non fu recapitata al destinatario perché il latore, Profuturo, fu consacrato vescovo e poco dopo morì, non riuscendo a effettuare il viaggio. Agostino riprese allora la sua critica dell'interpretazione geronimiana della *Lettera ai Galati* nell'*ep.* 40 (databile al 398), nella quale invitava Girolamo addirittura a "cantare una palinodia" La lettera ebbe una strana vicenda: Girolamo ne ricevette degli esemplari non firmati tramite un diacono, Sisinnio, il quale dichiarò di aver trovato la lettera in un'isola dell'Adriatico. A Girolamo fu inoltre riferito che essa era già nota a Roma e in Italia. Egli in un primo tempo non rispose, non essendo certo che la lettera fosse veramente di Agostino, ma quando questi nel 403 gliela rispedì insieme all'*ep.* 71 (in cui ripeteva le obiezioni verso una versione latina dell'Antico Testamento non basata su quella greca dei Settanta), replicò dapprima in maniera seccata (*ep.* 72 = 105 dell'epistolario geronimiano); poi, entrando nel merito delle critiche agostiniane (*ep.* 75 = 112), difese la propria interpretazione della *Lettera ai Galati*, facendola risalire a Origene e ai commentatori successivi, i quali a suo dire avrebbero adottato la spiegazione origeniana per opporsi a Porfirio. Agostino, dal canto suo, ribadì la propria posizione su entrambi i punti in questione nell'*ep.* 82.

propria conoscenza delle Scritture [6]; dopo soli quattro anni, non aveva timore di contraddire, proprio sul terreno dell'esegesi, il più illustre biblista dell'epoca!

Non erano in molti, a quanto pare, a condividere la totale avversione di Agostino per la menzogna. Sembra che i priscillianisti [7], ad esempio, ritenessero lecito, anzi doveroso arrivare persino allo spergiuro pur di non svelare il segreto sulla loro identità e le loro dottrine (cfr. *haer.* lxx,1). Per questo qualcuno pensava di scovarli ricorrendo al medesimo espediente. Un certo Consenzio, identificabile con il destinatario della famosa lettera 120 spedita da Agostino [8], aveva istruito un monaco di nome Frontone a infiltrarsi tra gli eretici di Tarragona portandovi un libro che Consenzio stesso aveva scritto fingendosi un priscillianista; riferendo poi ad Agostino le peripezie che ne erano seguite, gli aveva infine consigliato di fare un simile uso del suo testo a Ippona (cfr. *ep.* 11*). Dopo un anno, verso il 421, Agostino trovò il tempo per rispondergli e spiegargli tutta la sua disapprovazione per una simile tecnica di «spionaggio teologico» [9]. Lo fece in un libro *Contra mendacium* (*Contro la menzogna*), sostenendo con vari argomenti che mentire non è mai lecito, men che meno in materia di religione, e che è addirittura un controsenso farlo per smascherare i priscillianisti, i quali proprio alla menzogna ricorrono in maniera sistematica. «Come potrò perseguire rettamente le menzogne con la menzogna?» (*c. mend.* i,1). Bisogna al contrario togliere ogni legittimità alla giustificazione priscillianista della menzogna su base scritturistica, applicando una triplice regola ermeneutica: I. mostrare che quelli che sembrano essere esempi di menzogne narrati nelle Scritture non lo sono, se intesi correttamente; II. se invece lo sono in modo innegabile, far capire che non sono stati scritti per essere imitati; III. mantenere sempre fermo il principio che nell'insegnamento della religione mai si deve mentire (cfr. xi,25; xvii,35; xxi,41).

6. Cfr. *supra*, p. 87.

7. Il priscillianismo era un'eresia diffusa soprattutto in Spagna, dove aveva avuto origine; il suo errore fondamentale, secondo Agostino, era lo stesso compiuto dai manichei nel considerare l'anima come costituita della stessa sostanza di Dio (cfr. *c. Prisc.* i,1). Egli se ne occupò nel 415, rispondendo a una richiesta di Orosio con l'opuscolo intitolato *Contra Priscillianistas et Origenistas* (*Contro i priscillianisti e gli origenisti*).

8. Cfr. *infra*, p. 267.

9. G. Madec, *Introduzione generale*, in NBA 2 (1994), p. XLIX.

La menzogna, in realtà, è sempre un peccato, perché è sempre contraria alla verità e quindi alla giustizia; ora, un peccato può essere più o meno grave (contrariamente a quanto pensano gli stoici), ma non può non essere ingiusto, altrimenti non sarebbe più un peccato (xv,31). Distinguere per quale causa, fine o intenzione si proferisca una menzogna importa solo a stabilire il suo grado di gravità, ma non può mai condurre a giustificarla come lecita o addirittura doverosa (vii,18). Agostino riconosce di essere tra coloro che rimangono turbati di fronte ai cosiddetti *compensativa peccata* (ix,20; x,23; xiv,30; xviii,36), ossia ai peccati che tendono ad essere compensati da un effetto buono, tra i quali le menzogne a fin di bene sono indubbiamente quelli che suscitano la maggiore indulgenza e simpatia nella mentalità della gente. Se però essi fossero ammessi, allora non solo le menzogne, ma anche gli adultèri o altre relazioni carnali illecite, ad esempio, dovrebbero esserlo, il che contrasta giustamente con il sentire comune (xviii,36; xix,38; xx,40). Infine, chi difende la menzogna in certi casi intende farlo in nome della verità, ossia pensando che sia vero che in determinate circostanze si può o si deve mentire; ma è assurdo che dalla verità si impari a mentire. «E se la verità non insegna questo, allora non è vero [che si deve mentire]» (xix,38).

Ascetismo ed etica monastica

Sin dai tempi del *De moribus* [10], Agostino aveva sviluppato una propria riflessione sull'ascetismo cristiano in polemica con quello praticato dai manichei. Alla concezione manichea dell'anima come terreno di scontro e oggetto quasi passivo di contesa tra la natura del Bene e quella del Male, egli contrapponeva l'idea del combattimento spirituale come responsabilità etica dell'anima stessa, impegnata non a svincolarsi dal malefico contatto con una potenza estranea, ma a stabilire un corretto ordine interiore. Nel trattato *De agone christiano* (*La lotta cristiana*), composto a beneficio dei confratelli non istruiti nella lingua latina nello stesso torno di tempo del *Contra epistulam Manichaei* [11], l'avversario dell'anima è indicato nel diavolo, il quale però domina su di essa

10. Cfr. *supra*, p. 57.
11. Cfr. *supra*, p. 76.

solo attraverso le brame (*cupiditates*) dell'anima medesima, ossia mediante l'amore disordinato per le realtà transeunti, preferite a Dio. Espressioni come "castigare il corpo" e "ridurre il corpo in schiavitù", usate da Paolo in *1 Cor* 9,26, vanno intese in riferimento alla disciplina interiore dell'amore: si tratta, per l'anima, di sottoporsi volontariamente a Dio, che le è superiore, per governare serenamente il corpo, che le è inferiore; un traguardo, quest'ultimo, proiettato in un orizzonte escatologico, e tuttavia sperabile grazie all'Incarnazione e alla risurrezione di Cristo.

Un concetto simile di ascesi, esplicitamente antimanicheo, è enunciato sia nella prima parte dello scritto *De utilitate ieiunii* (*L'utilità del digiuno*; cfr. specialmente iv,4-5) – un sermone (il numero 400) di incerta datazione, la cui seconda parte è un appello all'unità dei cristiani con evidente riferimento allo scisma donatista –, sia nel libro *De continentia* (*La continenza*), che si autodefinisce come un "discorso" (*sermo*: cfr. *cont.* vi,16). Difficile da datare, il *De continentia* ha come scopo principale la dimostrazione che la continenza è dono di Dio. La *continentia* di cui esso parla è non soltanto quella sessuale, cioè «la pudicizia nel tenere a freno gli organi genitali» (ii,5), ma più in generale la virtù «con cui freniamo, domiamo e vinciamo la concupiscenza» (v,12), non consentendo ai desideri cattivi e non cercando scuse per i peccati commessi [12].

Il falso ascetismo per Agostino non era solo quello dei manichei, ma si insinuava anche in certi ambienti cattolici. Nella zona di Cartagine, ad esempio, alcuni monaci si rifiutavano di eseguire lavori manuali, sostenendo che il precetto paolino *Se uno non*

12. Al *De continentia* può essere accostato, per la sua tesi di fondo, un altro testo di origine omiletica, quello *Sulla pazienza*. Scopo del *De patientia* è infatti mostrare che la vera pazienza è dono di Dio. La pazienza che è degna di lode è quella con cui «sopportiamo i mali di buon animo (*aequo animo*), per non abbandonare di malanimo (*animo iniquo*) i beni per mezzo dei quali possiamo giungere a beni migliori» (*pat.* ii,2). La sopportazione di mali per una causa malvagia non merita invece il nome di pazienza. Ora, il fatto che i malvagi spesso diano prova di grande sopportazione non deve portare ad attribuire al mero libero arbitrio umano anche la pazienza autentica. I mali infatti si sopportano nel desiderio di altro, ma solo se questo desiderio è la brama mondana (*cupiditas mundi*) esso ha origine nell'arbitrio della volontà; se invece si tratta dell'amore per Dio (*caritas dei*), esso deriva da Dio stesso, perché è riversato nei cuori per mezzo dello Spirito Santo, secondo il fondamentale insegnamento di *Rm* 5,5. L'uomo può quindi avere da sé la pazienza falsa, non quella vera, la quale presuppone quel dono eminente di Dio che è la *caritas*.

vuol lavorare, neppure mangi (*2 Ts* 3,10) si riferiva ad attività di tipo spirituale, altrimenti sarebbe stato in contrasto con gli inviti di Gesù a non affannarsi per il domani e a osservare gli uccelli del cielo e i gigli del campo, i quali senza lavorare ottengono da Dio tutto il necessario (cfr. *Mt* 6,25-34). La posizione di questi monaci aveva suscitato tensioni e conflitti, e Aurelio, vescovo di Cartagine e primate della Chiesa d'Africa, aveva ordinato ad Agostino di intervenire con un suo scritto. Agostino ubbidì componendo il *De opere monachorum* (*Il lavoro dei monaci*) [13], un libro in cui diede prova, tra le altre cose, dell'ironia di cui all'occorrenza era capace. L'opera intende dimostrare che, nell'intenzione di Paolo, di norma i «servi di Dio» devono eseguire lavori corporali per non dipendere da nessuno quanto al vitto e al vestiario, e che ciò non contraddice affatto l'insegnamento di Cristo.

Il *De opere monachorum* contiene indicazioni sulla vita in comune dei monaci che collimano con quelle della cosiddetta "Regola di sant'Agostino" Questa denominazione, attestata non prima di un secolo dopo la morte del nostro autore, designa in senso stretto un breve documento che si autodefinisce *libellus* e che il suo maggiore studioso, Luc Verheijen, ha chiamato *Praeceptum* [14]. Esso si indirizza a coloro che si sono stabiliti *in monasterio* ed elenca una serie di prescrizioni da osservare, a cominciare dalla comunanza dei beni, dal momento che «per questo vi siete riuniti in un solo luogo, per abitare unanimi nella stessa casa e per avere un'anima sola e un cuor solo rivolti a Dio» (i,2). Il modello proposto è quello della prima comunità cristiana, descritta negli *Atti degli Apostoli* (2,44-45; 4,32.34-35). Mentre la paternità agostiniana del *Praeceptum* appare fuori di ogni ragionevole dubbio, la datazione dell'opera e l'identificazione dei destinatari rimangono incerte. Secondo Verheijen [15], si tratterebbe della "regola" che Agostino lasciò alla comunità monastica maschile di Ippona, da lui stesso fondata, quando decise di andare a vivere insieme con i chierici in episcopio a causa dei doveri di

13. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000, pp. 101-3, ritiene verosimile che il libro sia stato composto nel 405-406.

14. Cfr. L. Verheijen, *La regola di S. Agostino. Verso un ideale di bellezza e di libertà*, Edizioni Augustinus, Palermo 1993 (ed. or. *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, II: *Chemin vers la vie heureuse*, Institut Historique Augustinien, Lovanio 1988), p. 276.

15. Cfr. ivi, p. 313.

ospitalità ai quali era tenuto come vescovo (cfr. *s.* 355,2). La Regola, di cui esiste una versione femminile nella lettera 211 (5-16), era destinata a influenzare diversi movimenti monastici sorti successivamente nell'Europa meridionale (incluso quello benedettino) e ad essere adottata in numerose forme di vita religiosa a partire dall'XI secolo, specialmente dai canonici detti appunto "regolari", dai Premostratensi e da ordini mendicanti quali i Domenicani, i Serviti e naturalmente gli Agostiniani [16].

La morale sessuale

È stato osservato che la Regola, accentuando la condivisione dei beni, la castità e l'ubbidienza a un superiore, anticipava di molti secoli i voti tradizionali della vita consacrata [17]. Per quanto riguarda in particolare il tema della castità, Agostino fece sentire la sua voce nel dibattito suscitato dall'"eresia" del monaco Gioviniano e dalla sua condanna da parte della Chiesa romana nel 390 circa. Stando a quanto egli stesso riferisce nelle *Retractationes* (II,XXII,1), la teoria di Gioviniano, che aveva equiparato il merito delle vergini consacrate alla pudicizia coniugale, sopravviveva in forma per così dire clandestina e, cosa forse ancor più grave, sembrava che non potesse essere confutata senza biasimare il matrimonio (non pochi studiosi leggono qui un'allusione a posizioni come quella espressa da Girolamo nell'*Adversus Iovinianum*). Agostino fu spinto così a scrivere, nei primi anni del V secolo, un libro *De bono coniugali* (*Il bene coniugale*), cui ne fece seguire un altro *De sancta virginitate* (*La verginità consacrata*).

Il primo libro muove dall'indiscutibile constatazione che, secondo la Scrittura, l'unione coniugale (*coniugium*) tra uomo e donna è qualcosa di buono; quindi individua le cause di tale bontà in tre elementi: la prole, la fedeltà e il sacramento (*proles, fides, sacramentum*). L'intenzione di procreare, o almeno di non evitare la procreazione, e l'impegno ad avere rapporti sessuali esclusivamente con il proprio coniuge sono condizioni entrambe necessarie di ogni vero matrimonio (*nuptiae*); nessuna di esse è sufficiente in assenza dell'altra. Il rispetto della fedeltà esige di

16. Cfr. la voce *Regula dopo Agostino, La*, di K. Madigan in ADE, pp. 1196-8.

17. Cfr. G. Lawless, s.v. *Regula*, in ADE, p. 1195.

non astenersi dai rapporti sessuali senza il consenso del coniuge, nemmeno dai rapporti che il marito o la moglie richiedono al di là dello scopo di procreare (purché non ostacolino la preghiera e non siano contro natura); tale richiesta costituisce infatti, nel matrimonio, un peccato solo veniale, mentre la sua mancata soddisfazione potrebbe portare al peccato mortale dell'adulterio. Nella città o popolo di Dio (ossia nella Chiesa), diversamente dalle «leggi dei pagani», il bene del matrimonio risiede anche nella «santità del sacramento», vale a dire nell'indissolubilità, in virtù della quale a una donna ripudiata non è consentito di risposarsi finché vive il marito, né al marito di prendere un'altra moglie, neppure al solo scopo di generare figli. Il carattere sacramentale di tale vincolo sta nell'essere "mistero", segno sacro del rapporto tra Cristo e la Chiesa (secondo *Ef* 5,32) [18].

Agostino nega poi che il matrimonio sia un bene solo in confronto con la fornicazione; se si pensasse questo, allora si dovrebbe ammettere che la fornicazione sia buona in confronto con l'adulterio, che l'adulterio sia buono in confronto con l'incesto, e così via. Il matrimonio, in altre parole, non è un male minore, perché un male minore è pur sempre un male. Proprio perché esso, al contrario, è un bene, ha senso dire che la continenza è un bene maggiore. Il matrimonio, tuttavia, appartiene alla categoria dei beni che vanno ricercati non per sé stessi ma in quanto necessari per qualcos'altro. Come l'insegnamento è in funzione della sapienza e il cibo è in funzione della salute, così l'unione coniugale è in funzione dell'amicizia: Dio infatti ha voluto che il genere umano derivasse dalla prima coppia per riproduzione, affinché gli uomini fossero mantenuti uniti non solo dall'appartenenza alla stessa specie ma anche da un legame di consanguineità. Ora, l'uso dei beni "funzionali" è buono nella misura in cui è diretto allo scopo per cui sono stati dati; se poi la loro necessità viene meno, si fa meglio a non usarli. Questo è appunto il caso

18. Il triplice bene del matrimonio cristiano distinto nel *De bono coniugali* viene riassunto con i seguenti termini nel *De Genesi ad litteram* (IX,vii,12): «Questo (bene) è triplice: fedeltà, prole, sacramento. Nella fede si bada a non giacere con un'altra o con un altro al di fuori del vincolo coniugale; nella prole, ad accoglierla affettuosamente, nutrirla abbondantemente ed educarla religiosamente; nel sacramento, a non separare l'unione e a far sì che il marito ripudiato o la moglie ripudiata non si uniscano a un'altra persona neppure in vista della prole. Questa è per così dire la regola del matrimonio, con la quale si onora la fecondità della natura o si domina il difetto dell'incontinenza».

del matrimonio secondo Agostino: ormai non c'è più bisogno di propagare il genere umano ed è possibile realizzare una *sancta et sincera societas* fatta di soli legami spirituali.

Perciò sposarsi è bene, perché è bene aver figli ed essere una madre di famiglia, ma non sposarsi è meglio, perché è meglio in vista della stessa società umana non aver bisogno di quest'opera (ix,9).

Oggi come oggi, è opportuno che si sposino solo coloro che non sono capaci di contenersi; così Agostino interpreta *1 Cor* 7,9. Egli tuttavia non esclude che anche nel matrimonio si possa diventare santi *nel corpo e nello spirito* (*1 Cor* 7,34), per quanto ciò sia difficile e raro.

La seconda metà del *De bono coniugali* intende difendere la santità dei patriarchi ebrei e mostrare che essa fu superiore alla condizione dei coniugi cristiani e non inferiore a quella dei cristiani continenti. L'obiettivo di Agostino è polemico sia nei confronti dei manichei, che come sappiamo tacciavano di immoralità la condotta dei patriarchi così com'è narrata nell'Antico Testamento [19], sia nei confronti dei seguaci di Gioviniano, i quali rimproveravano alle vergini consacrate di ritenersi migliori o pari a donne coniugate quali Sara, Susanna e Anna (cfr. *retr.* II,xxii,1 e *b. coniug.* xxii,27). I patriarchi infatti si unirono in matrimonio, ed ebbero persino più mogli o concubine contemporaneamente, non per debolezza e nemmeno per l'umano desiderio di avere una discendenza come i coniugi di oggi – ciò è dimostrato dalla disponibilità di Abramo a sacrificare Isacco –, ma soltanto per ubbidire a Dio e «distinguere secondo la carne la stirpe di Cristo da tutte le altre» (xix,22). La poligamia (non però la poliandria) ai loro tempi era consentita e aveva un significato simbolico, che preannunciava le comunità cristiane provenienti da molte nazioni e sottomesse a Cristo come al loro unico sposo. I patriarchi possedevano la continenza come *habitus* virtuoso dell'animo, che avrebbero senz'altro posto in atto, se i tempi in cui si trovarono a vivere non avessero richiesto altrimenti. Soprattutto, essi possedevano l'ubbidienza, che è come la madre di tutte le virtù e vale più della stessa continenza; per questo la loro condotta nel matrimonio fu più meritevole di quella di chi oggi si astiene sì da ogni rapporto sessuale, ma non sarebbe capace di sottoporvisi

19. Cfr. *supra*, pp. 79 e 124-5.

per pura ubbidienza, benché di per sé la castità della continenza sia migliore della castità nuziale.

Il *De bono coniugali* si chiude con un'esortazione a coloro che hanno dedicato a Dio la loro integrità fisica affinché vivano la loro condizione umilmente. «A noi spetta dire qualcosa sulla loro grandezza, a loro pensare a una grande umiltà» (xxvi,35). Il tema è ripreso e ampliato nel *De sancta virginitate*, di poco successivo. In primo luogo, Agostino ribadisce il maggior merito della verginità consacrata rispetto alla fecondità coniugale, e confuta l'opinione di chi restringe tale primato all'esistenza terrena, come se si trattasse semplicemente di evitare i fastidi della vita matrimoniale; al contrario, la scelta della verginità sarà ricompensata con un premio esclusivo nell'esistenza futura, in termini di una più stretta vicinanza a Cristo. Nello stesso tempo, Agostino respinge l'errore opposto, consistente nel ritenere che sposarsi sia un peccato: l'invito di Paolo a rinunciare al matrimonio non è un precetto che ordina di evitare un male, ma un consiglio che suggerisce di astenersi da qualcosa di lecito per preferire qualcosa di migliore.

La seconda metà dell'opera è un reiterato e accorato ammonimento a conservare l'umiltà rivolto alle vergini cristiane (le cosiddette *sanctimoniales*, cfr. *virg.* lvi,57): il pericolo della superbia, infatti, è tanto più grave quanto più grande è il bene di cui ci si potrebbe orgogliosamente compiacere. Chi vuole imitare Cristo nella verginità, deve imparare da lui, *mite e umile di cuore* (*Mt* 11,29). Il riferimento a «coloro i quali asseriscono che in questa vita l'uomo può vivere senza alcun peccato» in *virg.* l,51 e la presenza di numerosi altri temi tipici della polemica antipelagiana ha portato Hombert [20] a ipotizzare che la seconda parte del *De sancta virginitate*, a partire da xxxviii,39, sia un'aggiunta posteriore databile al 412, anno in cui Agostino avrebbe pubblicato anche il *De bono coniugali*, scritto (come la prima metà del *De sancta virginitate*) nel 403-404.

Oltre a quello dei coniugi e delle vergini consacrate, due altri stati di vita a cui il vescovo di Ippona riservò una riflessione teorica furono quelli delle vedove e dei divorziati risposati. Questi ultimi per Agostino commettono sempre adulterio, anche quando la separazione dal coniuge è lecita o avviene senza colpa propria. È questa la tesi sostenuta nei due libri *De adulterinis coniugiis*

20. Cfr. Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 109-36.

(*Le unioni adulterine*). Scritti in risposta a un certo Pollenzio nel 420, essi «costituiscono l'unico trattato dei primi cinque secoli dedicato esclusivamente al tema del divorzio e delle seconde nozze»[21]. Il trattato *De bono viduitatis* (*Il bene della vedovanza*) è invece una lettera, non ricordata nelle *Retractationes* probabilmente perché classificata da Agostino tra le semplici epistole. Scritta nel 414, è indirizzata a Giuliana, una nobildonna vedova della potente famiglia degli Anici (cfr. *ep.* 150). Sua figlia Demetriade aveva consacrato la propria verginità a Cristo, attirandosi le lodi anche di Pelagio (cfr. *ep.* 188). La suocera, Proba, era anch'ella vedova; per lei Agostino aveva composto una lunga lettera sulla preghiera (l'*ep.* 130). Inviando a Giuliana il *De bono viduitatis*, il vescovo di Ippona intendeva non solo mantenere una promessa fatta tempo prima alla ricca e pia vedova, ma anche risultare utile ad altri (cfr. *b. vid.* i,1). L'epistola è divisa dall'autore stesso in due parti, una dottrinale (i,2-xv,19) e una parenetica (xvi,20-xxiii,29), «affinché con l'istruzione (*doctrina*) conosciamo che cosa si debba fare, mentre con l'esortazione (*exhortatione*) siamo spronati a fare non malvolentieri quello che già conosciamo di dover fare» (i,2). La *doctrina* consiste nella spiegazione (*expositio*) dell'insegnamento di Paolo nel cap. 7 della *Prima lettera ai Corinzi* e rinvia esplicitamente al contenuto del *De bono coniugali*, del *De sancta virginitate* e del *Contra Faustum*. In sintesi, la continenza è superiore al matrimonio, e la verginità consacrata è superiore alla continenza vedovile, ma le nozze, prime o seconde che siano, non sono mai un male in sé; sposarsi o risposarsi dopo la morte del coniuge costituisce un male solo se si era fatto liberamente voto di non contrarre matrimonio. In *1 Tm* 5,11-12 non sono dunque condannate le seconde nozze, contrariamente a quanto sostengono i catafrigi (o montanisti: cfr. *haer.* 16), i novaziani e Tertulliano, bensì «è condannato il tradimento dell'intenzione, è condannata l'infrazione del voto, è condannata non l'assunzione di un bene inferiore ma la caduta da un bene superiore» (ix,12). L'*exhortatio* invita anzitutto a ringraziare Dio per l'amore della continenza, evitando l'errore dei «nemici della grazia di Cristo» (xvii,21), ossia dei pelagiani, i quali attribuiscono al solo libero arbitrio dell'uomo la capacità di osservare i co-

21. D. G. Hunter, s.v. *Adulterinis coniugiis, De*, in ADE, p. 117.

mandi divini. Giuliana e la sua «chiesa domestica»[22] (xxiii,29) sono inoltre esortate a rimpiazzare i piaceri carnali a cui hanno rinunciato con quelli spirituali, per non cadere preda dell'amore per la ricchezza; a non trascurare la loro buona reputazione; a difendere e diffondere l'ideale della continenza; a perseverare nel cammino intrapreso; infine a pregare.

Fede e ragione nella conoscenza di Dio

L'umiltà per Agostino era la via non soltanto della perfezione cristiana, ma anche della conoscenza della verità. «Per cercare e ottenere la verità – egli scriveva in una lettera dell'anno 410 – la prima via è l'umiltà, la seconda l'umiltà, la terza l'umiltà» (*ep.* 118,iii,22). Questo era, a suo giudizio, l'insegnamento che si poteva ricavare dalla storia della filosofia antica. La lettera 118, in cui egli espresse le sue convinzioni al riguardo, spicca nell'intero epistolario come una delle più interessanti dal punto di vista filosofico. Uno studente greco di nome Dioscoro, che aveva compiuto un viaggio di studio a Roma e a Cartagine, prima di ripartire aveva sottoposto ad Agostino una serie di quesiti su alcuni punti oscuri degli scritti ciceroniani, sollecitando una pronta risposta per non correre il rischio di fare una brutta figura se interrogato su quegli argomenti (cfr. *ep.* 117). Il vescovo di Ippona lo accontentò solo in parte, premettendo alle risposte particolari (che non ci sono pervenute, come del resto gli stessi quesiti di Dioscoro) una lunga riflessione critica sulla convenienza e sul senso della singolare richiesta del giovane.

Per quale motivo – leggiamo nella lettera 118 – Dioscoro si preoccupa tanto di non apparire ignorante circa i libri di Cicerone? Se ricerca la stima degli altri per vanità o per trarne un vantaggio materiale, Agostino deve rimproverarlo, non certo assecondarlo; se invece lo fa per rendersi più credibile nell'annuncio della verità cristiana, allora la sua preoccupazione è fuori luogo. Chi tra i Greci potrebbe biasimare Dioscoro di non essere esperto del pensiero di un autore che ormai è trascurato anche presso i Latini, al punto tale che in tutta Cartagine lo studente non ha trovato nessuno che fosse in grado di rispondergli e si è dovuto

22. Secondo l'espressione paolina di *Rm* 16,5, citata in *ep.* 14*,1.

rivolgere a un vescovo, e per giunta al vescovo di una città in cui non si riescono a trovare neppure copie dei testi di Cicerone (cfr. *ep.* 118,ii,9)? Anzi, un greco giudicherebbe ottuso Dioscoro proprio per aver preferito «imparare le dottrine dei filosofi greci, o meglio frammenti di dottrine sminuzzati e sparsi qua e là, in dialoghi latini anziché nei libri greci degli autori stessi, in cui esse si trovano intere e organicamente connesse» (ii,10).

In ogni caso, la conoscenza dei dialoghi di Cicerone e di «opinioni estranee discordanti e contrastanti» (ii,12) non è affatto necessaria per esporre la verità cristiana e nemmeno per difenderla («vedi e ascolta se qualcuno porta contro di noi obiezioni tratte da Anassimene e da Anassagora!», *ibid.*); utile è, piuttosto, la conoscenza delle eresie che attualmente contrastano la fede cattolica. Davvero indispensabile, invece, è sapere come si possa essere felici, e sapere questo di per sé non è difficile. Cercare come si giunga alla felicità, infatti, significa cercare dove sia il bene ultimo (*finis boni*) godendo del quale si è felici, ossia dove sia posto il bene supremo dell'uomo, quel bene in vista del quale si vogliono possedere tutti gli altri, e che è amato per sé stesso e non in vista di altro. Ora, tale bene può trovarsi o nel corpo o nell'animo o in Dio o in due di queste realtà o in tutte. L'animo però è il bene del corpo, quindi non può ricevere dal corpo il bene supremo né parte di esso, contro l'opinione degli epicurei. Il bene supremo, poi, non può risiedere neppure nell'animo, come invece pensano gli stoici, perché altrimenti l'animo non sarebbe mai infelice; l'animo, anzi, comincia a peccare e ad allontanarsi dalla sapienza inalterabile e quindi trascendente proprio nel momento in cui fa di sé stesso il proprio bene. I platonici compresero che il nostro bene supremo è Dio, il quale ha fatto noi e tutte le altre cose, e per tale motivo combatterono, nella veste di accademici, gli epicurei e gli stoici.

I platonici tuttavia non ebbero la capacità di convincere le masse di ciò che essi avevano capito riguardo a Dio come bene supremo (in morale), incorporea sapienza creatrice (in fisica) e verità puramente intelligibile (in teoria della conoscenza); per questo non resero pubbliche le loro dottrine, fino a quando il cristianesimo non si affermò facendo quasi scomparire con la propria divina autorevolezza epicureismo e stoicismo e costringendo di fatto i propri oppositori (gli eretici) ad assumere il nome di cristiani.

Da ciò si capisce che pure i filosofi di stirpe platonica, cambiate quelle poche cose che l'insegnamento cristiano disapprova, devono piegare le pie cervici a Cristo, unico re assolutamente invincibile, e comprendere il Verbo di Dio rivestitosi dell'uomo, per ordine del quale fu creduto quel che essi avevano paura persino di pronunciare (iii,21).

Così hanno già fatto alcuni uomini «acutissimi e accortissimi» provenienti dalla scuola di Plotino a Roma, mentre altri della medesima scuola, purtroppo, «sono stati depravati dalla curiosità per le arti magiche» (v,33).

Questa visione del platonismo e dei suoi rapporti storici con le filosofie ellenistiche e il cristianesimo è sostanzialmente la stessa che Agostino aveva già esposto nel *Contra Academicos* e nel *De vera religione*[23]. La "variazione sul tema" compiuta nella lettera 118 ha tra i suoi scopi peculiari l'elogio dell'umiltà. Ai platonici, come a tutti i filosofi dell'antichità, «mancò infatti l'esempio dell'umiltà divina, che nel tempo più opportuno fu messo in luce per mezzo di nostro Signore Gesù Cristo» (iii,17). All'umiltà del Dio fattosi uomo deve corrispondere l'umiltà dell'uomo in cerca di Dio-verità. Per dimostrarlo, Agostino produce una confutazione delle teorie di Anassimene (iv,23) e soprattutto dell'atomismo di Democrito e di Epicuro (iv,27-31), utilizzando citazioni dal *De natura deorum* di Cicerone. Quanto ad Anassagora, «la verità mi dev'essere cara non perché non sfuggì ad Anassagora, ma perché è la verità, anche se nessuno di quelli l'avesse conosciuta» (iv,26).

Il fatto che persone istruite abbiano consumato il loro tempo libero discutendo teorie così mostruose (*portenta*) come la concezione atomistica degli dèi, è considerato da Agostino una prova della grande difficoltà per le menti umane, accecate dal peccato, di scorgere verità come quelle intraviste dai platonici; il modo migliore per avvicinare il genere umano a tali verità non poteva essere altro che quello attuato dalla Verità fatta uomo, ossia persuadere gli uomini a crederle anche senza comprenderle (cfr. v,32).

Quanto Agostino tuttavia fosse lontano dal ritenere la fede sufficiente alla conoscenza di Dio, risulta con chiarezza da una lettera coeva alla 118, l'*epistula* 120 a Consenzio. Costui aveva

23. Cfr. *supra*, pp. 21 e 66.

composto un'opera teologica in più libri e aveva pregato Agostino di illuminarlo su alcuni punti, relativi soprattutto al dogma trinitario, che si era accorto di aver trattato in maniera inadeguata e discutibile. Egli aveva giustificato la richiesta dichiarando di voler seguire con fede l'autorevolezza del vescovo di Ippona, «cima della dottrina cristiana» (*ep.* 119,6), anziché la propria ragione fallibile, giacché «la verità della realtà divina va colta in base alla fede piuttosto che alla ragione» e «su Dio non bisogna tanto andare in cerca della ragione, quanto seguire l'autorità dei santi» (*ep.* 119,1). Agostino percepisce in questo atteggiamento una contraddizione (se bisogna attenersi alla sola autorità, perché Consenzio chiede una delucidazione, la quale non potrebbe essere che razionale?) e un sospetto infondato nei confronti della ragione. Prima di dare le spiegazioni richieste, la lettera 120 illustra perciò il ruolo della ragione in relazione alla fede; la parte che va da i,3 a iii,13 costituisce una delle più limpide trattazioni di questo tema fornite da Agostino.

Ritenere che per un credente l'esercizio della ragione in materia di fede sia disdicevole è un errore. Dio non può avere in odio ciò che egli stesso ha creato in noi e che ci rende superiori agli altri esseri animati. Credere rifiutandosi di accogliere o di cercare una spiegazione razionale è un controsenso, dato che «non potremmo neanche credere, se non avessimo delle anime ragionevoli» (*ep.* 120,i,3). Persino il precetto di far precedere alla ragione la fede, in certi argomenti che riguardano la dottrina della salvezza, è razionale, perché un cuore non purificato è incapace di cogliere e sostenere «la luce di una grande ragione» (*ibid.*). È vero che di alcune cose, quali i miracoli, non si può "rendere ragione", ma ciò dipende dal fatto che la loro *ratio* è occulta (altrimenti non desterebbero stupore e perderebbero la loro efficacia sugli animi), non dal fatto che essa non esiste (Dio non fa nulla in modo irrazionale).

Le spiegazioni razionali a volte possono essere false, come nel caso di quelle ereticali, ma questo non è un buon motivo per evitare ogni spiegazione razionale, allo stesso modo in cui non dobbiamo certo evitare ogni discorso soltanto perché alcuni discorsi sono falsi. In particolare, una *ratio* teologica è falsa quando rappresenta Dio con caratteristiche proprie di una realtà corporea, formando a causa della consuetudine con le cose visibili dei "fantasmi" mentali che invece vanno distrutti come gli idoli

materiali [24]. Rispetto a una ragione falsa, è senz'altro preferibile una fede semplice ma di cose vere. La vera ragione, con cui si comprende quel che si crede, è però preferibile alla sola fede:

Chi comprende con una ragione vera ciò che credeva solamente, va senza dubbio anteposto a chi ancora desidera comprendere ciò che crede; se poi non ha neppure questo desiderio, e stima che le cose che vanno comprese debbano essere solamente credute, allora ignora a che cosa serva la fede: difatti una fede pia non vuole essere senza la speranza e senza la carità. L'uomo fedele quindi deve credere quel che ancora non vede in modo tale da sperare e amare la visione (ii,8).

Non tutte le cose credute sono comprensibili con la ragione, ma solo quelle eterne e invisibili ai nostri occhi mortali, come la giustizia e la Trinità, oggetto delle domande di Consenzio e delle risposte di Agostino (queste ultime rispettivamente in iv,18-20 e iii,15-16). Che persino la Trinità, pur essendo superiore alla mente e all'intelligenza umana, non sfugga completamente alla nostra comprensione, è attestato da Paolo in *Rm* 1,20; in questa vita, tuttavia, l'anima che non riesca a trascendere sé stessa si accontenti della fede, di una fede però pia, ossia tale da aspirare alla visione. La conclusione di Agostino è perciò un invito ad amare l'intelletto, che del resto è un dono di Dio:

Ama fortemente la comprensione (*intellectum* [...] *valde ama*), perché anche le stesse sacre Scritture, che sulle grandi cose consigliano la fede prima dell'intelligenza, non ti possono essere utili se non le comprendi rettamente (iii,13).

Il rapporto tra credere e sapere è oggetto anche della lettera 147 *De videndo deo* (*Vedere Dio*), composta verso il 413 per una religiosa di nome Paolina, la quale tempo prima aveva chiesto al vescovo di Ippona di spiegarle con ampiezza se Dio potesse essere visto mediante gli occhi del corpo. La parte iniziale della lettera-libro è un lungo preambolo (2-iv,11) nel quale Agostino pone alcune importanti distinzioni epistemologiche. Esse hanno anzitut-

24. Per questo la regola fondamentale per pensare la Trinità è escludere ogni rappresentazione corporea: «E qualunque somiglianza corporea ti si presenti quando pensi questo mistero, rifiutala, negala, respingila, buttala, fuggila! È infatti un non piccolo avvio alla conoscenza di Dio se, prima di poter conoscere che cosa sia, cominciamo già a conoscere che cosa non sia» (*ep.* 120,iii,13).

to lo scopo di indicare il giusto atteggiamento che Paolina e in genere i lettori dovranno tenere rispetto a quanto troveranno nello scritto del vescovo di Ippona o in quelli di altri teologi.

Non voglio che tu segua la mia autorità in modo tale da ritenere che ti sia necessario credere qualcosa per il fatto che viene detto da me, ma in modo tale che tu creda o alle Scritture canoniche, se ancora non vedi quanto una cosa sia vera, oppure alla verità che lo dimostra più internamente, così da fartelo vedere con chiarezza (*vid. deo* 2).

Se perciò Agostino farà delle affermazioni che non sono verificabili né con il senso del corpo né con quello dell'animo, esse dovranno essere credute senza esitazione soltanto se confermate con l'autorità delle Scritture; in tutti gli altri casi, sarà lecito crederle o non crederle in base al proprio giudizio sulla loro credibilità. Questo discorso presuppone una differenza tra credere e vedere: sono soltanto credute le cose che non sono – o non si ricorda che siano state – presenti allo sguardo corporeo o mentale. Il sapere (*scientia*) consta di cose sia viste sia credute, con la differenza che per le cose viste noi stessi siamo i testimoni, mentre per le credute altri sono i testimoni o le testimonianze. Se questi sono certi, possiamo dire di "sapere" anche quello che crediamo senza vederlo. È in questo senso che noi "sappiamo" che Dio può essere visto, perché ne siamo resi certi da passi della Scrittura come la beatitudine di *Mt* 5,8 (*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*).

Tale certezza di fede relativa alla visibilità di Dio confligge però con altre testimonianze bibliche che sembrano affermare esattamente il contrario. La *Prima lettera di Giovanni*, in cui si dice che noi "sappiamo" che saremo simili a Dio perché lo vedremo così come egli è (3,2), afferma altresì che nessuno ha mai visto Dio (4,12; cfr. *Gv* 1,18). Intendere quest'ultima frase come riferita soltanto agli uomini e non agli angeli può servire ad accordarla con *Mt* 18,10, ma non a risolvere il problema, perché restano da spiegare le apparizioni di Dio ai patriarchi. Come soluzione alla difficile questione, Agostino nella seconda parte del trattato (v,12-xv,37) propone quella fornita da Ambrogio nel suo commento al *Vangelo secondo Luca* (1,24-27) e riassumibile nei seguenti punti: i. ai patriarchi Dio non apparve nella sua natura, che in quanto tale è invisibile, ma in una forma (*species*) visibile da lui scelta; ii. nella vita futura, tuttavia, Dio sarà visto dai "puri

di cuore", e soltanto da loro, nella sua natura, allo stesso modo in cui ora lo vedono gli angeli; III. anche in questa visione futura, Dio non sarà visibile come lo sono gli oggetti corporei, posti in un determinato luogo.

Per corroborare il punto (III), Agostino invita Paolina, nella terza e ultima parte del libro (xvi,38-xxiii,54), a considerare quali cose ella in tutta questa trattazione abbia visto, quali abbia creduto e quali ancora non sappia. Esaminando quelle che ha visto e distinguendo come le ha viste, cioè se mediante il ricordo di percezioni sensibili oppure mediante lo sguardo della mente, ella potrà accorgersi che tale distinzione è opera della mente, non del senso del corpo, e non ha bisogno di quest'ultimo, mentre nulla di ciò che è percepito dai sensi può essere saputo se la mente non assume i dati sensibili. La vista mentale è dunque superiore a quella fisica; anch'essa avviene grazie a una luce, ma si tratta di una luce particolare, non percepibile dalla vista corporea e non diffusa nello spazio, la quale va attribuita all'illuminazione divina. A maggior ragione sarà dunque invisibile agli occhi del corpo Dio stesso, che è migliore della parte migliore di noi stessi, quella invisibile, costituita dalla mente e dall'intelligenza. Considerando invece le cose che Paolina ha creduto, può darsi che qualcuna di quelle che ha creduto sulla base dell'autorità di Ambrogio o del solo Agostino lasci ancora aperti degli interrogativi, e in particolare se non sia possibile che i puri di cuore dopo la risurrezione vedano Dio anche con gli occhi dei loro corpi glorificati. Agostino non esclude questa possibilità, purché essa non implichi che Dio abbia sembianze corporee, o che il corpo spirituale dei risorti sia così spiritualizzato da non essere più un corpo. Riservandosi di trattare del corpo spirituale «in un'altra opera» (xxiii,54), egli preferisce per il momento seguire l'opinione di Ambrogio e di Girolamo, secondo i quali nella vita futura Dio sarà visibile solo agli occhi della mente. L'«altra opera» preannunciata da Agostino sarà l'ultimo libro del *De civitate dei* (cfr. *retr.* II,41), dove muterà parere [25].

25. Cfr. *supra*, p. 215. In tre punti del *De videndo deo* (vi,17; xvii,42; xxi,49) egli invece fa riferimento a una sua breve lettera, nota a Paolina, nella quale aveva affermato recisamente che gli occhi della nostra carne non possono vedere Dio ora né potranno farlo nella vita futura. La lettera è la 92, inviata nel 408 a una ricca vedova di nome Italica per il tramite del presbitero Cipriano (cfr. *ep.* 92/A). L'epistola aveva provocato un piccolo incidente diplomatico, perché un vescovo si era sentito personalmente attaccato dalla confutazione ago-

Notevole, per l'uso di argomentazioni filosofiche che vi si trova, è pure la lettera *De praesentia dei* (*La presenza di Dio* = *ep.* 187), del 417. Dardano, un alto funzionario imperiale che fu anche prefetto delle Gallie, aveva chiesto al vescovo di Ippona in che modo Gesù Cristo sia creduto essere in cielo, avendo egli detto al buon ladrone sulla croce *Oggi con me sarai nel paradiso* (*Lc* 23,43). Agostino risponde che queste parole sono più facilmente comprensibili se riferite non all'umanità di Cristo ma alla sua divinità. In quanto Dio, infatti, Cristo è onnipresente; «perciò, dovunque il paradiso si trovi, ogni beato che è lì, è lì con Colui che è dappertutto» (*praes. dei* iii,7). In quanto uomo, invece, il giorno della sua morte Cristo si trovò con il corpo nel sepolcro e con l'anima negli inferi; dopo la sua ascensione, si trova «in qualche luogo del cielo» (xiii,41), ma non dappertutto. Nel pensare l'onnipresenza di Dio, bisogna respingere ogni rappresentazione corporea: Dio non è ovunque in modo tale da essere di più in una parte maggiore e di meno in una parte minore, ma è intero dappertutto; ed è intero dappertutto non come le qualità dei corpi, le quali esistono solo nei corpi stessi, ma in sé stesso (*in se ipso ubique totus*). Proprio per questo egli può abitare solo in alcuni e non in altri – nei bambini battezzati, ad esempio, e non nei "sapienti" pagani –, e inabitare in alcuni di più e in altri di meno. Nell'uomo Cristo Gesù, Dio abita in maniera unica, perché in pienezza e con un'unione ipostatica (*una* [...] *persona cum verbo*).

Ritroviamo il tema della relazione tra credere e vedere nello scritto *De fide rerum quae non videntur* (*La fede nelle cose che non si vedono*), spedito nel 429 a Dario, un cristiano di alto rango che aveva chiesto ad Agostino una copia delle *Confessiones*. Esso sviluppa una serie di argomenti contro coloro che ritengono di dover deridere anziché accettare la religione cristiana, per la ragione che in essa non si mostrano cose visibili, ma si esige la fede in cose che non si vedono. Se ci si rifiutasse di credere in cose che non si possono vedere né con gli occhi del corpo né con l'animo, allora – replica Agostino – diventerebbero impossi-

stiniana. Agostino pregò allora un altro vescovo, Fortunaziano di Sicca Veneria, di spiegare al collega rimasto offeso la sua vera intenzione, che era quella di opporsi all'antropomorfismo, e di porgergli le sue scuse. La lettera a Fortunaziano (*ep.* 148) è chiamata "avvertenza" (*commonitorium*) nelle *Retractationes* (II,41).

bili l'amicizia e i legami familiari, perché l'affetto degli altri non si può vedere, e quindi la *humana societas* non potrebbe reggere. Si potrebbe obiettare che della benevolenza altrui esistono comunque degli indizi; ciò però vale anche per Cristo e per la Chiesa: «Difatti quali indizi sono più chiari di quelli che ora vediamo compiuti dopo essere stati predetti?» (*f. invis.* iii,5). La vicenda umana di Cristo e la diffusione della Chiesa erano state profetizzate nei libri delle Scritture, i quali risultano dunque credibili anche per ciò che annunciano come ancora futuro; la prima, è vero, appartiene al passato che non si può più vedere, ma la seconda è presente e visibile [26].

L'*Enchiridion*, il *De haeresibus* e le *Retractationes*

Insieme al *De fide rerum quae non videntur*, Agostino inviò a Dario altri quattro libri: il *De patientia*, il *De continentia*, il *De providentia* e il *De fide et spe et caritate* (cfr. *ep.* 231,7). Eccettuato quest'ultimo, di cui parleremo tra poco, gli altri tre potrebbero avere un'origine omiletica; ciò spiegherebbe perché le *Retractationes* non ne parlino. Dei primi due abbiamo già detto [27]. Il *De providentia* potrebbe coincidere con un sermone scoperto e pubblicato nel 1995 da François Dolbeau (*s. Dolbeau* 29). Esso intende fornire argomenti con cui rispondere a quegli infedeli che negano la provvidenza divina nelle vicende umane, per il motivo che spesso i malvagi prosperano e dominano sui buoni, mentre questi ultimi sono oppressi dall'infelicità.

Il libro *Sulla fede, la speranza e la carità* è invece un manuale (*enchiridion*) scritto nel 421-422 per Lorenzo, anch'egli alto funzionario imperiale, fratello del tribuno Dulcizio [28]. Lorenzo desiderava avere a portata di mano una piccola *summa* della dottrina cattolica, che ne chiarisse i punti e i fondamenti essenziali. Agostino ritenne di poterlo accontentare semplicemente spiegando che cosa si debba credere, sperare e amare. Fede, speranza e carità sono infatti le tre cose con le quali si deve rendere a Dio

26. Lo stesso argomento è utilizzato ad esempio in *s. Erfurt* 5,1.
27. Cfr. *supra*, p. 258 e nota 12.
28. Cfr. *supra*, p. 156.

quel culto, che in greco si dice *theosebeia* (in latino *pietas*) e che il libro di Giobbe (28,28) fa coincidere con la sapienza umana. L'esposizione dell'oggetto della fede occupa la quasi totalità del libro (iii,9-xxix,113), dal momento che l'oggetto della speranza non è che una parte di quello della fede (cfr. ii,8), e che l'amore non aggiunge oggetti a quelli della fede e della speranza, ma li rende raggiungibili (cfr. xxxi,117). L'*Enchiridion* perciò è di fatto un compendio della teologia dogmatica dell'ultimo Agostino, una sintesi della sua comprensione più matura del contenuto della fede cristiana. Esso segue espressamente gli articoli del Simbolo, e da questo punto di vista è comparabile al *De fide et symbolo* del periodo presbiterale [29] e ai sermoni predicati ai catecumeni sul Credo (212-215, più il 398 noto come *De symbolo ad catechumenos*). Il vescovo di Ippona tuttavia concede ampio spazio anche a concetti che nel Simbolo non sono esplicitamente menzionati, *in primis* quello della grazia, al punto che l'*Enchiridion* «può essere considerata come una delle più illuminanti difese della dottrina della grazia compiuta da Agostino, precisamente perché in questo breve riassunto dottrinale i suoi legami con tutte le altre dottrine diventano ben visibili» [30]. Notevoli, per le loro implicazioni filosofiche, sono pure le sintesi relative alla dottrina del male (iii,11-iv,15), dell'errore e della menzogna (v,17-vii,22), dell'onnipotenza di Dio rispetto alla salvezza solo di alcuni (xxiv,95-xxvii,103). I riferimenti alle dottrine dei filosofi appaiono polemici: le conoscenze dei "fisici" non sono necessarie al cristiano e spesso costituiscono opinioni più che scienza (iii,9); la regola dei "dialettici", secondo la quale due contrari non possono essere presenti contemporaneamente nella stessa cosa, si rivela inapplicabile nel caso del bene e del male, perché un uomo o un angelo peccatore è buono per natura e insieme cattivo per la sua ingiustizia, e anzi il male dell'ingiustizia non sarebbe tale se non fosse buona la natura che esso corrompe (iv,14); il rifiuto degli accademici di concedere il proprio assenso a cose vere e certe, come al fatto che viviamo, non è *sapientia* ma *dementia* (vii,20).

Lorenzo aveva chiesto ad Agostino di spiegargli «che cosa bisogna seguire soprattutto, e che cosa principalmente fuggire a

29. Cfr. *supra*, p. 88.
30. J. Cavadini, s.v. *Enchiridion*, in ADE, p. 629.

causa delle diverse eresie», e «quale sia il fondamento certo ed esclusivo (*proprium*) della fede cattolica» (i,4). Agostino risponde che tale fondamento è Cristo, perché gli eretici che vogliono farsi chiamare cristiani lo hanno in comune con i cattolici solo di nome.

Ma mostrare questo sarebbe troppo lungo, poiché bisognerebbe menzionare tutte le eresie, o quelle che vi furono o quelle che vi sono o quelle che vi poterono essere sotto il nome cristiano, e dimostrare quanto ciò sia vero esaminandole una per una; una discussione del genere richiederebbe così tanti volumi da sembrare persino infinita (i,5).

Pochi anni dopo l'*Enchiridion*, egli ribadì la medesima convinzione circa la vastità di una rassegna critica di tutte le eresie a Quodvultdeus, un diacono di Cartagine che gli chiedeva un prontuario sull'argomento a beneficio specialmente del clero poco istruito. In aggiunta, vi era anche la difficoltà di definire esattamente la nozione di eresia e di avere un criterio preciso per individuare quelle che realmente lo sono; prova eloquente era la macroscopica differenza tra il catalogo compilato fra il 380 e il 390 da Filastrio di Brescia e quello, non di molto anteriore, di Epifanio di Salamina. Dopo aver inutilmente suggerito a Quodvultdeus di far tradurre in latino il testo di Epifanio, Agostino finalmente cedette alle insistenze del cartaginese (cfr. *ep.* 221-224) e nel 428 intraprese la stesura di un trattato *De haeresibus* (*Le eresie*), di cui riuscì a portare a termine solo la prima parte, contenente l'elenco e la breve descrizione di ottantotto eresie apparse nell'era cristiana, dai simoniani ai pelagiani [31]. La seconda parte avrebbe dovuto discutere l'essenza stessa dell'ere-

31. Agostino non avanzava tuttavia pretese di completezza: «non posso saper tutto!» (*haer.*, epil. 1). Qualche anno prima, ad esempio, non era riuscito a identificare a quale eresia appartenesse l'autore di un libro che a Cartagine era stato letto sulla piazza in riva al mare e che alcuni fedeli cattolici gli avevano spedito perché lo confutasse. Il testo conteneva una dottrina simile a quella dei marcioniti, secondo la quale questo mondo non sarebbe stato creato da Dio e il Dio della Legge trasmessa mediante Mosè e i Profeti non sarebbe il vero Dio ma il peggiore dei demoni (cfr. *retr.* II,58). La confutazione di Agostino si concretizzò nei due libri *Contra adversarium legis et prophetarum* (*Contro un avversario della Legge e dei Profeti*), nei quali egli rinviò espressamente a molti argomenti antimanichei sviluppati nei trattati contro Fausto e Adimanto (cfr. *c. adv. leg.* II,xii,41-42).

sia (*quid faciat haereticum*: *haer.*, *praef.* 7), ma la morte impedì ad Agostino di realizzarla [32].

Che le notizie più ampie del *De haeresibus* siano quelle relative ai manichei (cap. 46), ai donatisti (cap. 69) e ai pelagiani (cap. 88), non è certo sorprendente. Merita attenzione, pur nella sua brevità, anche quella relativa agli origeniani (cap. 43), perché restituisce in poche righe la posizione definitiva di Agostino rispetto al più grande teologo cristiano prima di lui, la cui opera era stata al centro di una furiosa controversia a cavallo tra IV e V secolo. Agostino prende le distanze da Epifanio, il quale attribuiva ai seguaci di Origene il rifiuto della risurrezione dei morti, la concezione di Cristo e dello Spirito Santo come creature, e l'interpretazione puramente allegorica del paradiso. Con equilibrio, il vescovo di Ippona segnala che per i difensori di Origene le prime due dottrine sono estranee al suo pensiero; egli tuttavia ritiene che gliene possano essere sicuramente ascritte altre, per nulla ortodosse, in particolare l'idea tratta dai filosofi di un eterno ciclo di purificazione universale e di ricaduta nei peccati, confutata nel *De civitate dei* [33].

Nello stesso tempo in cui si accingeva a passare in rassegna gli errori altrui, Agostino era impegnato a individuare e segnalare sistematicamente anche i propri nelle *Retractationes* (*Revisioni*). Come le *Confessiones*, esse «non hanno equivalente nella letteratura europea» [34]: consistono infatti in un sistematico riesame compiuto dallo stesso Agostino dei suoi scritti, dai più antichi ai più recenti. A ciascuno è dedicata una sorta di scheda di recensione, con informazioni (sulla genesi, il titolo, le partizioni interne, il contenuto generico, l'incipit), critiche dei punti ritenuti erronei e delucidazioni su quelli ambigui. In tutto, sono recensite, secondo i calcoli di Agostino, 93 opere suddivise in 232 libri (cfr. *retr.* II, epil.; *ep.* 224,2); in realtà, si tratta di 95 opere (27 anteriori all'episcopato, nel libro I; 68 posteriori, nel libro II), per un totale di 252 libri. Il piano originario prevedeva anche una parte sulle epistole e una sui sermoni, che però non furono rea-

32. Nel sermone 183, riferendosi a *1 Gv* 4,1-3, Agostino riconosce come caratteristica comune a tutti gli eretici la negazione del fatto che Cristo sia "venuto nella carne" Cfr. R. Dodaro, *«Omnes haeretici negant Christum in carne venisse» (Aug., serm. 183,ix,13): Augustine on Incarnation as Criterion for Orthodoxy*, in AugSt, 38, 2007, pp. 163-74.

33. Cfr. *supra*, p. 214.

34. Madec, *Introduzione generale*, cit., p. XI.

lizzate per lasciar spazio alla stesura di opere ritenute più urgenti, come quella incompiuta contro Giuliano di Eclano (cfr. *ep.* 224,2)[35].

Le *Retractationes* sono databili agli anni 426-427, ma la prima attestazione del loro progetto risale al 412, quando Agostino manifestò a Marcellino l'intenzione di raccogliere in un'opera apposita tutte le affermazioni dei suoi libri di cui era scontento (cfr. *ep.* 143,2). L'epistola 143 a Marcellino è importante anche perché enuncia il criterio ispiratore delle *Retractationes*, e cioè l'autocomprensione di Agostino come «uno di coloro che scrivono facendo progressi e fanno progressi scrivendo (*proficiendo scribunt et scribendo proficiunt*)» (*ibid.*). La scelta di recensire i propri scritti secondo l'ordine cronologico intende appunto evidenziare questo progresso dottrinale attraverso la scrittura: «Infatti troverà forse in che modo io abbia fatto progressi scrivendo (*quomodo scribendo profecerim*) chi leggerà le mie piccole opere (*opuscula*) nell'ordine in cui sono state scritte» (*retr.* I, prol. 3). La successione proposta dalle *Retractationes* non è priva di problemi a volte insolubili e non può essere sempre assunta come base sicura per ricostruire la cronologia degli scritti agostiniani[36]; tuttavia quel che è prezioso, perché viene dall'autore stesso, è il suggerimento ermeneutico di leggere la sua enorme produzione letteraria come la traccia di un lungo cammino di avvicinamento a una verità, sempre troppo alta e troppo profonda per pensare di farsene maestri esclusivi.

Penso che i maestri diventino molteplici (*Gc* 3,1) quando hanno opinioni diverse e contrarie. Quando però tutti dicono la stessa cosa (*1 Cor* 1,10), dicono il vero, e non si allontanano dall'insegnamento dell'unico Maestro. Peccano non quando dicono molti dei suoi insegnamenti, ma quando aggiungono i propri (*retr.* I, prol. 2).

35. Per le lettere e i sermoni, supplisce in qualche modo l'*Indiculum*, ossia l'elenco di tutti gli scritti agostiniani annesso alla *Vita Augustini* scritta da Possidio. Secondo il suo editore novecentesco, esso dipende dal catalogo che Agostino stesso possedeva nella sua biblioteca di Ippona e che si trova menzionato incidentalmente in *retr.* II,41: cfr. A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus post Maurinorum labores novis curis editus critico apparatu numeris tabellis instructus*, in MA, vol. 2, p. 159.

36. Cfr. Madec, *Introduzione generale*, cit., pp. XCIX-CV.

Ad Agostino, insomma, dispiaceva ciò che vi era di prettamente "agostiniano" nelle sue opere. Esso era forse più di quanto egli potesse sospettare, e paradossalmente agli interpreti moderni spesso interessa più del resto; ma per lui non aveva valore che quanto era conforme al suo Dio, la verità. *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem* [37].

37. *Conf.* X,xxiv,35.

Cronologia della vita e delle opere[1]

354
Il 13 novembre Agostino nasce a Tagaste (l'odierna Souk-Ahras, in Algeria), municipio della provincia romana dell'Africa proconsolare, nella provincia ecclesiastica della Numidia. I suoi genitori sono Monica e Patrizio, dell'ordine dei curiali. La madre lo educa alla fede cristiana con il consenso del padre, che si convertirà soltanto verso la fine della vita.

365/366-369
Dopo aver seguito a Tagaste la scuola primaria, dove ha imparato controvoglia a leggere, scrivere e far di conto, frequenta i corsi di letteratura ed eloquenza a Madaura (oggi Mdaourouch, in Algeria), la città natale di Apuleio. Ama la letteratura latina ma detesta lo studio della lingua e della letteratura greca. Eccelle nell'etopea.

369-370
In attesa che il padre raccolga i fondi necessari per fargli proseguire gli studi a Cartagine, trascorre un anno di ozio forzato a Tagaste.

1. La prima biografia di Agostino è quella scritta da Possidio poco dopo la morte del santo (*Vita Augustini*, testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen, trad. di C. Carena, in *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione di C. Mohrmann, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Milano 1975, pp. 127-241). Tra le biografie moderne, ormai classica è quella di P. Brown, *Augustine of Hippo*, Faber & Faber, Londra 1967, nuova ed. ampliata 2000 (trad. it. *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005). Utili anche quelle di A. Trapè, *Sant'Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Esperienze, Fossano 1976 (ed. rivista e ampliata, Città Nuova, Roma 2001); A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Laterza, Roma-Bari 1980; S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Parigi 1999. L'articolo di J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, in As, 47, 2002, pp. 229-312, raccoglie i risultati delle ricerche sulla cronologia di tutte le opere di Agostino. Il contributo più innovativo al riguardo negli ultimi anni è stato fornito da P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2000.

370
Verso la fine dell'anno si trasferisce a Cartagine per studiare retorica.

371
Muore Patrizio. Agostino si unisce a una donna, che gli dà subito un figlio, Adeodato, e che resterà al suo fianco fino al 385.

373
Legge l'*Hortensius* di Cicerone e rimane conquistato dall'esortazione alla filosofia. Perde interesse per gli sbocchi professionali dei suoi studi e si accende di desiderio per la sapienza. Resta deluso dal linguaggio delle Scritture e viene catturato dalla predicazione dei manichei, che gli promettono la comprensione razionale della verità rivelata.

374
Legge autonomamente «le cosiddette *Dieci categorie*» di Aristotele, forse in una versione parafrasata o commentata.

374/375-383
Insegna per un breve periodo grammatica a Tagaste, poi retorica a Cartagine. Legge tutti i libri che può sulle arti liberali (dialettica, geometria, musica) e impara a memoria «molte cose di filosofi», che progressivamente gli svelano l'inconsistenza dei miti manichei.

380/381
Scrive la sua prima opera teorica, i due o tre libri *De pulchro et apto*, dedicati a Gerio (un siriano diventato oratore a Roma ed esperto di filosofia) e perduti già all'epoca di composizione delle *Confessiones*.

383
Deluso dall'incontro con il vescovo manicheo Fausto, perde la speranza di trovare una soluzione alle aporie del manicheismo. Passa a insegnare retorica a Roma, alla ricerca di studenti più tranquilli e disciplinati. Ritiene che gli accademici siano stati i filosofi più prudenti.

384
Deluso dagli studenti romani (che per non pagare il compenso all'insegnante si accordano per trasferirsi da un maestro all'altro), su raccomandazione dei manichei ottiene da Simmaco, il prefetto dell'Urbe, la nomina a insegnante di retorica per la città di Milano, all'epoca sede imperiale. Lì comincia ad ascoltare i discorsi del vescovo Ambrogio, interessandosi inizialmente alla loro forma, poi al contenuto, in particolare all'esegesi spirituale dell'Antico Testamento.

385
Il 1° gennaio pronuncia il panegirico per il consolato di Bautone, amico di Simmaco. Monica lo raggiunge e apprende il suo definitivo distacco dal manicheismo. Pur dubitando di tutto, secondo lo scetticismo comunemente attribuito agli accademici, Agostino segue ogni domenica le prediche di Ambrogio e pian piano si convince della ragionevolezza della fede nelle Scritture. Aspira a una carica più alta, a una ricchezza più solida, a un matrimonio regolare (per cui la madre di Adeodato viene allontanata), e contemporaneamente coltiva progetti di ritiro filosofico con un gruppo di amici.

386
La lettura di «alcuni libri dei platonici» tradotti da Mario Vittorino, tra i quali un ristretto numero di trattati plotiniani e qualche scritto di Porfirio, gli consente di concepire Dio come una realtà spirituale e di risolvere il problema del male. Simpliciano, il padre spirituale di Ambrogio, gli racconta la conversione di Vittorino; Ponticiano, un alto funzionario imperiale, gli narra quella del monaco Antonio e di due suoi colleghi. Una voce misteriosa che lo invita a «prendere e leggere», e quindi i versetti 13-14 di *Rm* 13 letti aprendo a caso un codice contenente l'epistolario paolino, gli fanno rompere ogni indugio. Abbandona l'insegnamento e si ritira a Cassiciaco. Dalle discussioni con i discepoli Licenzio e Trigezio, l'amico Alipio e la madre Monica nascono i dialoghi *Contra Academicos*, *De beata vita* e *De ordine*. Dalle sue riflessioni solitarie prendono vita i *Soliloquia*.

387
Dopo l'Epifania ritorna a Milano per iscriversi tra i battezzandi e ascoltare la predicazione battesimale durante la Quaresima. Per completare i *Soliloquia* scrive a mo' di promemoria il *De immortalitate animae*. Progetta una serie di opere sulle discipline liberali (grammatica, dialettica, retorica, geometria, aritmetica, musica e la stessa filosofia). Riuscirà a completare solo il *De grammatica* (perduto) e la parte del *De musica* relativa al ritmo. Viene battezzato da Ambrogio durante la veglia pasquale (notte tra il 24 e il 25 aprile) insieme ad Alipio e Adeodato. Decide di tornare in Africa insieme ai suoi. A Ostia Monica muore. Il sopraggiungere della cattiva stagione e probabilmente l'agitata situazione politica lo costringono a rinviare la partenza.

388
A Roma scrive il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Sulla base delle conversazioni avute con Evodio compone il *De quantitate animae* e inizia la stesura del *De libero arbitrio*, terminato a Ippona dopo l'ordinazione sacerdotale. Verso la fine dell'estate lascia

Roma e, dopo un breve soggiorno a Cartagine (dove conosce Aurelio, futuro vescovo della città e primate della Chiesa d'Africa) si ristabilisce a Tagaste, presso i possedimenti paterni.

388-391
Ceduti i suoi beni, conduce con i compagni uno stile di vita monastico. Porta a compimento i sei libri del *De musica* e scrive il *De Genesi contra Manichaeos*, il *De magistro* e il *De vera religione*. Muore Adeodato.

391
A furor di popolo e suo malgrado, Agostino viene ordinato sacerdote dal vescovo Valerio. Continua a Ippona (oggi Annaba, in Algeria) la vita in comune iniziata a Tagaste. Tra i suoi compagni vi sono Alipio, Evodio e Possidio, tutti futuri vescovi. Valerio gli affida l'incarico, inconsueto per la Chiesa d'Africa, di spiegare il Vangelo nell'assemblea liturgica.

391-395
Continua la polemica contro i manichei con i trattati *De utilitate credendi*, *De duabus animabus* e *Contra Adimantum*. Il 28 e 29 agosto 392 si confronta pubblicamente con il prete manicheo Fortunato; il dibattito viene trascritto da *notarii* e Agostino ne fa un libro (*Acta contra Fortunatum Manichaeum*). Durante il Concilio plenario di Ippona (8 ottobre 393) è chiamato a pronunciare una *disputatio De fide et symbolo*, poi trasformata in libro. La sua attività esegetica si concentra sulla *Genesi* (*De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*), sul Discorso della montagna (*De sermone domini in monte*) e sulle lettere paoline (*Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, *Expositio epistulae ad Galatas*, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*). Concepisce il progetto di un commentario completo ai *Salmi*, che prenderà corpo nel corso degli anni con le *Enarrationes in Psalmos*. Comincia ad adoperarsi per la riunificazione della Chiesa africana contro lo scisma donatista, con lo *Psalmus contra partem Donati* e con il libro perduto *Contra epistulam Donati haeretici*. Termina la dettatura delle risposte a varie questioni poste dai confratelli, che da vescovo raccoglierà nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Scrive il *De mendacio*.

395/397
Per volontà di Valerio, ormai prossimo alla fine, viene ordinato vescovo coadiutore di Ippona. Da Ippona si assenterà molte volte per recarsi soprattutto a Cartagine [2].

2. Per i viaggi di Agostino, è ancora fondamentale il lavoro di O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Parigi 1969.

396-397
Inizia il *De doctrina christiana*, interrompendolo però al terzo libro; l'opera verrà completata soltanto nel 426-427. Compone il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dove «si è faticato certo in difesa del libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio» (*retr.* II,i,1). Confuta l'inizio della *Lettera del fondamento* di Mani nel *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*. Scrive il *De agone christiano*. Nel primo dei due libri perduti *Contra partem Donati* disapprova l'uso del potere secolare per costringere gli scismatici a riunirsi ai cattolici.

397-401/403
In questi anni stende le *Confessiones*.

400-405
Si impegna in un'intensa attività letteraria a tutto campo, producendo testi di varia natura: antimanichei (*Contra Faustum*, *De natura boni*, *Contra Secundinum*), esegetici (*Quaestiones evangeliorum*, *Adnotationes in Iob*, *De consensu evangelistarum*), pastorali (*De catechizandis rudibus*), antidonatisti (*Contra litteras Petiliani*, *Contra epistulam Parmeniani*, *De baptismo*, il perduto *Contra quod attulit Centurius a Donatistis*, la lettera *Ad catholicos fratres*), sacramentari (il perduto *Contra Hilarum*, le lettere 54-55 *Ad inquisitiones Ianuarii*), morali (*De bono coniugali*, almeno la prima parte del *De sancta virginitate*, *De opere monachorum*). Inizia la composizione del *De trinitate*, che si protrarrà sin oltre il 420, e del *De Genesi ad litteram*, che sarà portato a termine verso il 415.

404
Il 1° gennaio predica un lunghissimo sermone contro i pagani (*s. Dolbeau* 26); il 7 e il 12 dicembre discute pubblicamente con il manicheo Felice nella chiesa della Pace di Ippona (*Contra Felicem Manichaeum*).

406-407
Risponde alle critiche mosse da Cresconio al primo libro del *Contra litteras Petiliani* (*Ad Cresconium grammaticum partis Donati*). Seguono altre tre opere antidonatiste, tutte perdute (*Probationes et testimonia contra Donatistas*, *Contra nescio quem Donatistam*, *Admonitio Donatistarum de Maximianistis*). Predica le prime 16 omelie sul *Vangelo secondo Giovanni*; nel 414 ne predicherà un'altra trentina e dal 419 vi aggiungerà una settantina di omelie dettate: il tutto andrà a costituire i 124 *In Iohannis evangelium tractatus*.

407
Durante la settimana di Pasqua, dal 14 al 21 aprile, predica i primi otto *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*; entro il 22 maggio predica i *tr.* 9-10.

407/408
Nella lettera 93 spiega a Vincenzo, vescovo rogatista di Cartenna (oggi Ténès, in Algeria), le ragioni del suo cambiamento d'opinione circa la coercizione religiosa.

408-410
Forse in questi anni scrive il *De divinatione daemonum*, replica ad alcune obiezioni anticristiane con le *Quaestiones expositae contra paganos*, e confuta un testo attribuito al vescovo donatista Petiliano con il *De unico baptismo*.

410
Dal 24 al 26 agosto Alarico, re dei Visigoti, saccheggia Roma. Agostino risponde allo studente Dioscoro con la lettera 118, dove riprende il tema dei rapporti tra il platonismo, le altre scuole filosofiche e il cristianesimo.

411
Nei giorni 1°, 3 e 8 giugno, presso le terme di Galgilio a Cartagine, discute insieme ad altri rappresentanti dei vescovi cattolici con i rappresentanti dei vescovi donatisti sotto la presidenza del tribuno Marcellino, che agisce su mandato dell'imperatore Onorio. Marcellino alla fine dà ragione ai cattolici. Per agevolare la conoscenza degli Atti della Conferenza, Agostino ne prepara una sintesi numerata (il *Breviculus*). Su sollecitazione dello stesso Marcellino, inizia la controversia contro i pelagiani con il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Marcellino lo informa anche delle obiezioni contro il cristianesimo circolanti a Cartagine nella cerchia del nobile pagano Volusiano.

412
Scrive ai laici donatisti il *Contra Donatistas*. Risponde ai quesiti di Onorato con la lettera-libro *De gratia testamenti novi* (*ep.* 140). Viene incontro alle perplessità di Marcellino circa il libro II del *De peccatorum meritis et remissione* componendo il *De spiritu et littera*. Comincia il *De civitate dei*, completato prima del 427.

413
Invia a Paolina la lettera-libro *De videndo deo* (*ep.* 147). Si pronuncia negativamente sull'ammissibilità al battesimo dei divorziati risposati nel

De fide et operibus. Entro il 13 settembre, data dell'esecuzione capitale di Marcellino, compone i primi tre libri del *De civitate dei*.

414
Confuta le *Definitiones* attribuite a Celestio con il *De perfectione iustitiae hominis*. Scrive alla nobildonna Giuliana la lettera *De bono viduitatis*. Predica le omelie 17-19 e 23-54 sul *Vangelo secondo Giovanni*.

415
Scrive il *Contra Priscillianistas* per Orosio, e invia quest'ultimo a Betlemme da Girolamo con due lettere per lui, la 166 *De origine animae* e la 167 *De sententia Iacobi*. Il 28 luglio Orosio informa il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, che Agostino sta replicando a un libro di Pelagio (il *De natura*). Il 20 dicembre a Diospoli (oggi Lod, in Israele) Giovanni e altri tredici vescovi assolvono Pelagio.

416
Appresa dallo stesso Pelagio la sentenza di Diospoli, Agostino reagisce inviando a Giovanni di Gerusalemme e a papa Innocenzo il *De natura* pelagiano insieme al proprio *De natura et gratia*. Ricevuti gli atti dei processo di Diospoli, li commenta nel *De gestis Pelagii*.

417
Rispondendo a tre lettere dell'episcopato africano, papa Innocenzo dichiara eretica la dottrina attribuita a Pelagio e a Celestio e li scomunica insieme con i loro seguaci. Il suo successore, Zosimo, accoglie però il loro ricorso e li assolve. Forse in quest'anno Agostino ribadisce la sua giustificazione delle misure coercitive contro i donatisti in una lettera al tribuno militare Bonifacio (*De correctione Donatistarum* = *ep*. 185). Risponde a un quesito teologico del politico Dardano con il *De praesentia dei* (= *ep*. 187).

418
Il 30 aprile l'imperatore Onorio emana un editto che dichiara pericolosa la dottrina di Pelagio e di Celestio, ordina l'espulsione dei due da Roma e minaccia per i loro seguaci la confisca dei beni e l'esilio. Il 1° maggio si riunisce a Cartagine un concilio plenario di tutta l'Africa, che anatemizza i sostenitori di nove tesi tipiche del pelagianesimo. Durante l'estate Zosimo promulga un'enciclica (la cosiddetta *tractoria*) in cui ratifica queste decisioni. Agostino confuta la difesa di Pelagio nel *De gratia Christi et de peccato originali*. Il 18 settembre, trovandosi in missione a Cesarea in Mauritania (oggi Cherchell, in Algeria), esorta il vescovo donatista Emerito (destinatario di un libro perduto del 415/416) a rientrare nella comunione cattolica (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*).

Due giorni dopo, nella chiesa maggiore della città, alla presenza di Emerito che si rifiuta di dialogare, ricorda l'atteggiamento dei vescovi cattolici alla vigilia della Conferenza del 411 e quello tenuto dai donatisti nei confronti dei massimianisti; l'incontro è verbalizzato nei *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo.*

418/419
Per chiarire le tesi su matrimonio, concupiscenza e trasmissione del peccato originale enunciate nel libro II del *De gratia Christi et de peccato originali,* scrive e invia a un alto ufficiale della corte di Ravenna, Valerio, il primo libro del *De nuptiis et concupiscentia.* Replica alla minaccia di suicidio collettivo da parte di Gaudenzio, vescovo donatista di Thamugadi (Timgad, in Algeria), con il *Contra Gaudentium.*

419-420
Nel 419 trascorre alcuni mesi a Cartagine per partecipare a un concilio. Confuta due testi eretici anonimi: un discorso ariano su Cristo e la Trinità (*Contra sermonem Arrianorum*) e un libro contenente dottrine simili a quelle dei marcioniti (*Contra adversarium legis et prophetarum*). Compone le *Locutiones* e le *Quaestiones* sull'Ettateuco, probabilmente in preparazione dei libri XV e XVI del *De civitate dei.* Detta le omelie 55-124 sul *Vangelo secondo Giovanni.* Difende la propria esitazione sull'origine delle anime rispondendo alle critiche del giovane Vincenzo Vittore con il *De anima et eius origine.* Scrive il primo trattato cristiano sul tema del divorzio e delle seconde nozze (*De adulterinis coniugiis*).

420-421
Tramite Alipio, riceve estratti dell'*Ad Turbantium* (l'opera scritta dal vescovo pelagiano Giuliano di Eclano contro il primo libro del *De nuptiis et concupiscentia*) e copia di due lettere, una inviata da Giuliano a Roma e l'altra spedita da diciotto vescovi pelagiani (Giuliano incluso) al vescovo di Tessalonica. Reagisce subito componendo il secondo libro *De nuptiis* e i quattro libri *Contra duas epistulas Pelagianorum*; poi, venuto in possesso del testo integrale dell'*Ad Turbantium,* lo confuta nel *Contra Iulianum.*

421-422
Scrive il *Contra mendacium.* Redige su richiesta di Lorenzo, un alto funzionario imperiale cattolico, il "manuale" (*Enchiridion*) *De fide et spe et caritate.*

423
Invia a Paolino di Nola il *De cura pro mortuis gerenda.*

424
Risponde ai quesiti del tribuno Dulcizio, fratello di Lorenzo (*De octo Dulcitii quaestionibus*).

426-427
Il 26 settembre 426, nella chiesa della Pace di Ippona, designa ufficialmente il prete Eraclio come suo successore. In risposta alle obiezioni dei monaci di Adrumeto (oggi Sousse, in Tunisia), scrive il *De gratia et libero arbitrio* e il *De correptione et gratia.* Completa il libro III del *De doctrina christiana* e vi aggiunge il quarto e ultimo. Compone le *Retractationes*, dove rivede e corregge «novantatré opere in duecentotrentadue libri», senza contare le lettere e i sermoni.

427-428
Ha una pubblica discussione con il vescovo ariano Massimino, messa per iscritto nella *Conlatio cum Maximino* e ricapitolata pochi mesi dopo nel *Contra Maximinum.* Confuta i primi quattro degli otto libri dell'*Ad Florum*, composti da Giuliano contro il libro II del *De nuptiis et concupiscentia.*

428-430
Su richiesta di Quodvultdeus, un diacono di Cartagine, scrive il *De haeresibus.* Replica alle critiche di alcuni monaci di Marsiglia in due libri *De sanctorum praedestinatione* (conosciuti erroneamente come due opere distinte: il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae*). Confuta i libri V e VI dell'*Ad Florum* di Giuliano.

430
Muore a Ippona il 28 agosto, mentre la città è assediata dai Vandali. Dall'VIII secolo le sue spoglie riposano a Pavia, nella basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro, ove sono custodite anche le reliquie di Boezio.

Bibliografia

Repertori bibliografici

Bulletin Augustinien (1955-), in RÉAug.
CATAPANO G., *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Il Poligrafo, Padova 2000.
GEERLINGS W., *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 2002.
Literatur-Portal, in www.augustinus.de.

Edizioni [1]

Acad. = *Contra Academicos vel De Academicis libri tres*: PL 32; CSEL 63; SPM 2; CCL 29; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
adn. Iob = *Adnotationes in Iob liber unus*: PL 34; CSEL 28/2.
adult. coniug. = *De adulterinis coniugiis libri duo*: PL 40; CSEL 41.
adv. Iud. = *Adversus Iudaeos*: PL 42 = NBA 12/1.
agon. = *De agone christiano liber unus*: PL 40; CSEL 41.
an. et or. = *De anima et eius origine libri quattuor*: PL 44; CSEL 60.
an. quant. = *De animae quantitate liber unus*: PL 32; CSEL 89; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
b. coniug. = *De bono coniugali liber unus*: PL 40; CSEL 41.
b. vid. = *De bono viduitatis*: PL 40; CSEL 41.
bapt. = *De baptismo libri septem*: PL 43; CSEL 51; OW 28.

1. Le opere sono ordinate alfabeticamente in base alle abbreviazioni dell'*Augustinus-Lexikon*. Per ogni opera, le edizioni sono indicate in ordine cronologico.

beata v. = *De beata vita liber unus*: PL 32; CSEL 63; SPM 2; CCL 29; BA 4/1; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
brevic. = *Breviculus conlationis cum Donatistis libri tres*: PL 43; CSEL 53; CCL 149/A.
c. Adim. = *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*: PL 42; CSEL 25/1.
c. adv. leg. = *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*: PL 42; "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche", 8.25.3, 1981; CCL 49.
c. Don. = *(Post conlationem) Contra Donatistas liber unus*: PL 43; CSEL 53.
c. ep. Man. = *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus*: PL 42; CSEL 25/1.
c. ep. Parm. = *Contra epistulam Parmeniani libri tres*: PL 43; CSEL 51.
c. ep. Pel. = *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*: PL 44; CSEL 60.
c. Faust. = *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*: PL 42; CSEL 25/1; OW 21 (libri I-XI).
c. Fel. = *Contra Felicem Manichaeum libri duo*: PL 42; CSEL 25/2.
c. Fort. = *Acta contra Fortunatum Manichaeum liber unus*: PL 42; CSEL 25/1; CFML 2.
c. Gaud. = *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo*: PL 43; CSEL 53.
c. Iul. = *Contra Iulianum libri sex*: PL 44 = NBA 18.
c. Iul. imp. = *Contra Iulianum opus imperfectum*: PL 45; CSEL 85/1-2.
c. litt. Pet. = *Contra litteras Petiliani libri tres*: PL 43; CSEL 52.
c. Max. = *Contra Maximinum Arrianum*: PL 42 = NBA 12/2; OW 48.
c. mend. = *Contra mendacium liber unus*: PL 40; CSEL 41.
c. Prisc. = *Contra Priscillianistas (et Origenistas) liber unus*: PL 42; CCL 49.
c. s. Arrian. = *Contra sermonem Arrianorum liber unus*: PL 42; CSEL 92; OW 48.
c. Sec. = *Contra Secundinum Manichaeum liber unus*: PL 42; CSEL 25/2.
cat. rud. = *De catechizandis rudibus liber unus*: PL 40; CCL 46.
cath. fr. = *Ad catholicos fratres liber unus*: PL 43; CSEL 52.
civ. = *De civitate dei libri viginti duo*: PL 42; CSEL 40/1-2; CCL 47-8.
conf. = *Confessionum libri tredecim*: PL 32; CSEL 33; a cura di M. Skutella, H. Jürgens, W. Schaub (Teubner, Stoccarda 1969); CCL 27; SGL.
conl. Max. = *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo*: PL 42 = NBA 12/2; OW 48.
cons. ev. = *De consensu evangelistarum libri quattuor*: PL 34; CSEL 43.
cont. = *De continentia liber unus*: PL 40; CSEL 41.
correct. = *De correctione Donatistarum liber unus* (= *ep.* 185): PL 33; CSEL 57.
corrept. = *De correptione et gratia liber unus*: PL 44; CSEL 92.

Cresc. = *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*: PL 43; CSEL 52.
cura mort. = *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum liber unus*: PL 40; CSEL 41.
dial. = *De dialectica*: PL 32; a cura di J. Pinborg (Reidel, Dordrecht-Boston 1975) = NBA 36.
disc. chr. = *De disciplina christiana* (= *s.* 399): PL 40; CCL 46.
div. qu. = *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*: PL 40; CCL 44/A.
divin. daem. = *De divinatione daemonum liber unus*: PL 40; CSEL 41.
doctr. chr. = *De doctrina christiana libri quattuor*: PL 34; CCL 32; CSEL 80; SGL; BA 11/2.
duab. an. = *De duabus animabus liber unus*: PL 42; CSEL 25/1.
Dulc. qu. = *De octo Dulcitii quaestionibus liber unus*: PL 40; CCL 44/A.
Emer. = *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo liber unus*: PL 43; CSEL 53.
en. Ps. = *Enarrationes in Psalmos*: PL 36-7; CCL 38-40; *en. Ps.* 65 a cura di H. Müller (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna 1997); CSEL 93/1, 94/1, 95/3-5.
ench. = *De fide et spe et caritate liber unus* (*Enchiridion*): PL 40; CCL 46.
ep. = *Epistulae*: PL 33; CSEL 34/1-2, 44, 57-58, 88 (*Epistulae Divjak*); PLS 2; ÉAA 29, pp. 105-7 (*ep.* 211); "Wiener Studien" 84 (*ep.* 173/A); BA 46/B (*Epistulae Divjak*); CCL 31, 31/A, 31/B, 44 (pp. 3-4: *ep.* 37), 46 (pp. 276-7: *ep.* 222; pp. 280-1: *ep.* 224), 50 (pp. 25-6: *Ep.* 174), 64 (pp. 104-6: *ep.* 219), 92 (pp. 78-81: *ep.* 171/A), 149/A (pp. 63-71: *ep.* 128-9).
ep. Io. tr. = *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*: PL 35 = NBA 24/2.
ep. Rm. inch. = *Epistulae ad Romanos inchoata expositio liber unus*: PL 35; CSEL 84.
exc. urb. = *De excidio urbis Romae* (= *s.* 397): PL 40; CCL 46.
exp. Gal. = *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*: PL 35; CSEL 84.
exp. prop. Rm. = *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*: PL 35; CSEL 84.
f. et op. = *De fide et operibus liber unus*: PL 40; CSEL 41.
f. et symb. = *De fide et symbolo liber unus*: PL 40; CSEL 41.
f. invis. = *De fide rerum invisibilium* (*De fide rerum quae non videntur*): PL 40; CCL 46.
gest. Pel. = *De gestis Pelagii liber unus*: PL 44; CSEL 42.
Gn. adv. Man. = *De Genesi adversus Manichaeos libri duo*: PL 34; CSEL 91; BA 50.
Gn. litt. = *De Genesi ad litteram libri duodecim*: PL 34; CSEL 28/1.
Gn. litt. imp. = *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*: PL 34; CSEL 28/1; BA 50.

gr. et lib. arb. = *De gratia et libero arbitrio liber unus*: PL 44 = BA 24, NBA 20.
gr. et pecc. or. = *De gratia Christi et de peccato originali libri duo*: PL 44; CSEL 42.
gr. t. nov. = *De gratia testamenti novi ad Honoratum liber unus* (= *ep.* 140): PL 33; CSEL 44.
gramm. = *De grammatica* (*Ars pro fratrum mediocritate breviata, Regulae*): PL 32; a cura di C. F. Weber (Marburgo 1861) e in H. Keil, *Grammatici Latini*, vol. 5, Lipsia 1868, pp. 496-524 = NBA 36.
haer. = *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*: PL 42; CCL 46.
imm. an. = *De immortalitate animae liber unus*: PL 32; a cura di H. Fuchs (Artemis, Monaco-Zurigo 1986²); CSEL 89; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
inq. Ian. = *Ad inquisitiones Ianuarii libri duo* (= *ep.* 54-55): PL 33; CSEL 34/2; CCL 31.
Io. ev. tr. = *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV: PL 35; CCL 36.
lib. arb. = *De libero arbitrio libri tres*: PL 32; CSEL 74 = OW 9; CCL 29; BA 6³; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
loc. = *Locutionum libri septem*: PL 34; CSEL 28/1; CCL 33.
mag. = *De magistro liber unus*: PL 32; CSEL 77; CCL 29; BA 6³; OW 11; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
mend. = *De mendacio liber unus*: PL 40; CSEL 41.
mor. = *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*: PL 32; CSEL 90; OW 25.
mus. = *De musica libri sex*: PL 32 = BA 7, NBA 3/2; a cura di M. Jacobsson (Almqvist & Wiksell, Stoccolma 2002, solo libro VI); a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
nat. b. = *De natura boni liber unus*: PL 42; CSEL 25/2.
nat. et gr. = *De natura et gratia liber unus*: PL 44; CSEL 60.
nupt. et conc. = *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*: PL 44; CSEL 42.
op. mon. = *De opere monachorum liber unus*: PL 40; CSEL 41.
ord. = *De ordine libri duo*: PL 32; CSEL 63; SPM 2; CCL 29; BA 4/2; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
orig. an. = *De origine animae* (= *ep.* 166): PL 33; CSEL 44.
pat. = *De patientia liber unus*: PL 40; CSEL 41; a cura di F. O'Brien (University Microfilm International, Ann Arbor 1980).
pecc. mer. = *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*: PL 44; CSEL 60.
perf. iust. = *De perfectione iustitiae hominis liber unus*: PL 44; CSEL 42.

persev. = *De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus*: PL 45 = BA 24, NBA 20.
praed. sanct. = *De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus*: PL 44 = BA 24, NBA 20.
praes. dei = *De praesentia dei ad Dardanum liber unus* (= *ep.* 187): PL 33; CSEL 57.
ps. c. Don. = *Psalmus contra partem Donati*: PL 43; CSEL 51; a cura di R. Anastasi (Cedam, Padova 1957) = BA 28.
qu. = *Quaestionum libri septem*: PL 34; CSEL 28/2; CCL 33.
qu. c. pag. = *Quaestiones expositae contra paganos numero sex* (= *ep.* 102): PL 33; CSEL 34; CCL 31/B.
qu. ev. = *Quaestiones evangeliorum libri duo*: PL 35; CCL 44/B.
qu. Mt. = *Quaestiones XVI in Matthaeum*: PL 35; CCL 44/B.
qu. vet. t. = *De octo quaestionibus ex veteri testamento*: MA 2; CCL 33; PLS 2.
reg. = *Regula*: PL 32-3; CSEL 57 (*Obiurgatio* = *ep.* 211,1-4 e *Regularis informatio* = *ep.* 211,5-16); ÉAA 29-30.
retr. = *Retractationum libri duo*: PL 32; CSEL 36; CCL 57.
rhet. = *De rhetorica*: PL 32; in C. Halm, *Rhetores Latini minores*, Lipsia 1863, pp. 137-51; "Studi latini e italiani", 4 = NBA 36.
s. = *Sermones*: PL 38-9; PLS 3; NBA 29-34; CSEL 21, pp. 273-6 (*s.* 276); RB 51 (*s.* 328), 67 (*s.* 235), 68 (*s.* 56; 215), 69 (*s.* 126), 72 (*s.* 214), 73 (*s.* 114), 74 (*s.* 52), 75 (*s.* 71), 76 (*s.* 112), 78 (*s.* 97), 79 (*s.* 224, 229/S-V), 84 (*s.* 162/B), 91 (*s.* 51), 94 (*s.* 88), 104 (*s.* 53; 100), 113 (*s.* 151), 115 (*s.* 163); SPM 1 (*s.* 14-15; 34; 60; 101; 104; 166; 177; 184; 221; 254; 261; 298; 302; 339; 355-356; 358); "Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 77 (*s.* 224); CCL 41 (*s.* 1-50), 41/Ba (*s.* 151-156); SC 116 (*s.* 59; 121; 211-212; 221; 227; 231-232; 237; 246; 250; 253; 257-258); IPM 10 (*s.* 190), 19 (*s.* 283), 23 (*s.* 84), 24 (*s.* 76); "Analecta Bollandiana", 100 (*s.* 54); "Ecclesia orans", 1 (*s.* 58); in A.-M. La Bonnardière (a cura di), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Parigi 1986, pp. 77-9 (*s.* 204); in C. P. Mayer, K. H. Chelius (a cura di), *Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1987, pp. 414-24 (*s.* 57); Am 34 (*s.* 218); a cura di B. Pieri (*s.* 302; Pàtron, Bologna 1998); RÉAug 45 (*s.* 150), 49 (*s.* 176); "Augustiniana", 54 (*s.* 67). *Sermones dubii*: PL 39; MA 1 (*s.* 375/A-C); RB 58 (*s.* 389), 59 (*s.* 379), 79 (*s.* 369); CCL 104, pp. 94-9 (*s.* 385), 491-6 (*s.* 364), 596-8 (*s.* 387), 705-8 (*s.* 368); "Analecta Bollandiana", 113 (*s.* 394/A).
s. Caes. eccl. = *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*: PL 43; CSEL 53.
s. Caillau = *Sermones ab A. B. Caillau et B. Saint-Yves editi*: MA 1; PLS 2.
s. Casin. = *Sermones in bibliotheca Casinensi editi*: MA 1; RB 84 (*s. Casin.* 1,161-2); PLS 2.

s. Denis = *Sermones a M. Denis editi*: PL 46; MA 1; CCL 41 (*s. Denis* 9; 20-21; 23).
s. Dolbeau = *Sermones a F. Dolbeau editi*: RÉAug 35 (*s. Dolbeau* 1), 40 (*s. Dolbeau* 28), 41 (*s. Dolbeau* 29), 44 (*s. Dolbeau* 31); RechAug 28 (*s. Dolbeau* 30); ÉAA 147 (*s. Dolbeau* 2-27); NBA 35/1-2.
s. dom. m. = *De sermone domini in monte libri duo*: PL 34; CCL 35.
s. Erfurt = *Sermones Erfurt*: "Wiener Studien" 121-122.
s. Étaix = *Sermones a R. Étaix editi*: RB 86, 98; RÉAug 26, 28; NBA 35/2.
s. Frangip. = *Sermones ab O. F. Frangipane editi*: PL 46; MA 1; SPM 1 (*s. Frangip.* 1); CCL 41 (*S. Frangip.* 1).
s. frg. Lambot = *Sermonum fragmenta a C. Lambot edita*: RB 79.
s. frg. Verbr. = *Sermonum fragmenta a P.-P. Verbraken edita*: RB 84.
s. Haffner = *Sermo a F. Haffner editus*: RB 77.
s. Lambot = *Sermones a C. Lambot editi*: RB 45, 49-51, 57-59, 62, 66; SPM 1 (*s. Lambot* 19); PLS 2; CCL 41 (*s. Lambot* 24); RÉAug 24 (*s. Lambot* 11).
s. Liver. = *Sermones a F. Liverani editi*: MA 1; PLS 2.
s. Mai = *Sermones ab A. Mai editi*: MA 1; PLS 2; CCL 41 (*s. Mai* 15-17).
s. Morin = *Sermones a G. Morin editi*: in G. Morin, *Études, textes, découvertes*, vol. 1, Picard, Parigi 1913, p. 306, n. 2 (*s. Morin* 18); MA 1; PLS 2; CCL 41 (*s. Morin* 12).
s. Morin Guelf. = *Sermones Moriniani ex collectione Guelferbytana*: MA 1; SPM 1 (*s. Morin Guelf.* 29); PLS 2; SC 116 (*s. Morin Guelf.* 5); RB 87 (*s. Morin Guelf.* 3).
s. Wilm. = *Sermones ab A. Wilmart editi*: MA 1; RB 44 (*s. Wilmart* 21), 79 (*s. Wilmart* 3; 12); SPM 1 (*s. Wilmart* 20); PLS 2.
sent. Iac. = *De sententia Iacobi* (= *ep.* 167): PL 33; CSEL 44.
Simpl. = *Ad Simplicianum libri duo*: PL 40; CCL 44.
sol. = *Soliloquiorum libri duo*: PL 32; a cura di H. Fuchs (Artemis, Monaco-Zurigo 1986[2]); CSEL 89; a cura di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.
spec. = *Speculum*: PL 34; CSEL 12.
spir. et litt. = *De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus*: PL 44; CSEL 60.
symb. cat. = *De symbolo ad catechumenos* (= *s.* 398): PL 40; CCL 46.
trin. = *De trinitate libri quindecim*: PL 42; CCL 50-50/A.
un. bapt. = *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum liber unus*: PL 43; CSEL 53.
util. cred. = *De utilitate credendi liber unus*: PL 42; CSEL 25/1.
util. ieiun. = *De utilitate ieiunii* (= *s.* 400): PL 40; CCL 46.
vera rel. = *De vera religione liber unus*: PL 34; CSEL 77; CCL 32; OW 68.

Versus de s. Nabore: in A. Riese, *Anthologia Latina*, vol. 1.2, Teubner, Lipsia 1906^{2}, rist. Hakkert, Amsterdam 1964, p. 8; PLS 2; a cura di Y. Duval (École française de Rome, Roma 1982, p. 182).
Versus in mensa (*apud Possidii V. Augustini* 22,6): in A. Riese, *Anthologia Latina*, vol. 1.2, Teubner, Lipsia 1906^{2}, rist. Hakkert, Amsterdam 1964, p. 40.
vid. deo = *De videndo deo liber unus* (= *ep.* 147): PL 33; CSEL 44.
virg. = *De sancta virginitate liber unus*: PL 40; CSEL 41.

Traduzioni delle opere complete

Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino, edizione latino-italiana, 36 voll. in 61 tomi, Città Nuova, Roma 1965-2005.
Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Desclée De Brouwer-Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1937-.
The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, New City Press, New York 1990-.
Augustinus, *Opera – Werke*, Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 2002-.

Traduzioni e/o commenti di singole opere

Confessiones: Introduzione e commento di J. J. O'Donnell, 3 voll., Clarendon, Oxford 1992. Introduzione generale di J. Fontaine, traduzione di G. Chiarini, commento di AA.VV., Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, 5 voll., Milano 1992-97. A cura di M. Bettetini, traduzione di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi 2000 (nuova ed. Einaudi, Torino 2002^{2}).
Contra Academicos: A. J. Curley, *Augustine's Critique of Skepticism. A Study of* Contra Academicos, P. Lang, New York 1996. Introduzione e commento di K. Schlapbach (libro I), de Gruyter, Berlino-New York 2003. Introduzione e commento di T. Fuhrer (libri II e III), de Gruyter, Berlino-New York 1997. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2005.
De animae quantitate: Traduzione e note di G. Catapano, in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, pp. 121-311, 349-80.
De beata vita: Traduzione di G. Reale, presentazione e note di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 223-96.
De civitate dei: Introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici,

Rusconi, Milano 1984. Traduzione e cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi 1992.

De dialectica: H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift* De dialectica *(386) mit einer deutschen Übersetzung*, Wyss, Berna 1981. Prefazione, traduzione e note di M. Bettetini, in Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Bompiani, Milano 2004, pp. 171-221, 311-24.

De doctrina christiana: A cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore, Milano 1994.

De fide rerum invisibilium: Prefazione, traduzione e note di O. Grassi, in Aurelio Agostino, *Il filosofo e la fede. Soliloqui, La vera religione, L'utilità del credere, La fede nelle cose che non si vedono*, Rusconi, Milano 1989, pp. 279-300.

De grammatica: Prefazione, traduzione e note di M. Bettetini, in Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Bompiani, Milano 2004, pp. 265-77, 332-7.

De immortalitate animae: Traduzione inglese e commento di C. W. Wolfskeel, Grüner, Amsterdam 1977. Traduzione e note di G. Catapano, in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, pp. 63-119, 315-49.

De libero arbitrio: Studio introduttivo, traduzione e commento di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano 1987. Presentazione, traduzione e note di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 871-1217. S. Harrison, *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of* De libero arbitrio, Oxford University Press, Oxford 2006.

De magistro: Prefazione, traduzione e note di M. Bettetini, in Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Bompiani, Milano 2004, pp. 73-169, 279-311. Traduzione francese e commento di E. Bermon, Vrin, Parigi 2007.

De mendacio: Introduzione, traduzione e note di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1994.

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum: J. K. Coyle, *Augustine's* De moribus ecclesiae catholicae. *A Study of the Work, Its Composition and Its Sources*, The University Press, Friburgo (CH) 1978.

De musica: Traduzione di M. Bettetini, presentazione e note di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 1231-652.

De natura boni: Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Reale, Rusconi, Milano 1995.

De ordine: Traduzione di M. Bettetini, presentazione e note di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 297-458.

De rhetorica: Prefazione, traduzione e note di M. Bettetini, in Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Bompiani, Milano 2004, pp. 223-63, 324-32.

De trinitate: Traduzione di B. Cillerai, introduzione di G. Catapano, in preparazione.

De utilitate credendi: Prefazione, traduzione e note di O. Grassi, in Aurelio Agostino, *Il filosofo e la fede. Soliloqui, La vera religione, L'utilità del credere, La fede nelle cose che non si vedono*, Rusconi, Milano 1989, pp. 233-78; A. Hofmann, *Augustins Schrift* De utilitate credendi. *Eine Analyse*, Aschendorff, Münster 1997.

De vera religione: Prefazione, traduzione e note di O. Grassi, in Aurelio Agostino, *Il filosofo e la fede. Soliloqui, La vera religione, L'utilità del credere, La fede nelle cose che non si vedono*, Rusconi, Milano 1989, pp. 141-232.

Sermones Erfurt: Introduzione, traduzione e note di G. Catapano, in preparazione.

Soliloquia: Presentazione, traduzione e note di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 459-620.

Dizionari, enciclopedie, lessici

DRECOLL V. H. (a cura di), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

FITZGERALD A. D. (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. ALICI e A. PIERETTI, Città Nuova, Roma 2007 (ed. or. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, MI-Cambridge 1999).

MAYER C. P. (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basilea 1986-.

POLLMANN K., OTTEN W. (a cura di), *A Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford, in preparazione.

Thesaurus Augustinianus, Brepols, Turnhout 1989 (microfiches); *Supplementum I: Opera grammatica spuria vel dubia* (2003); *Supplementum II: Sermones novissimi* (2004).

Risorse elettroniche e siti Internet

Corpus Augustinianum Gissense (CAG), versione 2, Schwabe, Basilea 2004 (CD-ROM con l'intero corpus agostiniano interrogabile sia per forme che per lemmi e citazioni).

www.augustinus.de (con una banca dati bibliografica costantemente aggiornata).

www.augustinus.it (gli *opera omnia* di Agostino nell'edizione PL e nella traduzione NBA).

Collane e riviste specializzate

"Augustinian Studies" (1970-).
"Augustiniana" (1951-).
"Augustinianum" (1961-).
"Augustinus" (1956-).
Cassiciacum, Augustinus-Verlag, Würzburg 1936-.
Collectanea Augustiniana, 5 voll., Lang, New York 1990-2001.
Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, Études Augustiniennes-Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1954-.
Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni Augustinus-Città Nuova, Palermo-Roma 1984-97.
"Recherches augustiniennes et patristiques" (1958-).
"Revue d'Études augustiniennes et patristiques" (1955-).
Studi Agostiniani, Città Nuova, Roma 1980-.
Studia Ephemeridis "Augustinianum", Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1967-.
The Saint Augustine Lectures, Villanova University Press, Villanova (PA) 1959-86.

Profili generali, raccolte di studi e monografie sul pensiero di Agostino

AA.VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 sett. 1986). Atti*, 3 voll., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987.
ALICI L., *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.
BEIERWALTES W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
BETTETINI M., *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.
CATAPANO G., *Augustine*, in L. P. Gerson (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, in corso di stampa.
DODARO R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
FLASCH K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Nördlingen 1980).
FUHRER T., *Augustinus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

GILSON É., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (ed. or. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Parigi 1969).

HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes-Augustinian Studies, Parigi-Worcester 1962.

HORN C., *Sant'Agostino*, il Mulino, Bologna 2005 (ed. or. *Augustinus*, Beck, Monaco 1995).

MADEC G., *Introduzione generale*, in Sant'Agostino, *Le Ritrattazioni*, NBA 2, Città Nuova, Roma 1994, pp. VII-CXI (ed. francese: *Introduction aux "Révisions" et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1996).

ID., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993 (ed. or. *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Parigi 1989; nuova ed. *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie*, Desclée, Parigi 2001).

ID., *Lectures augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2001.

ID., *Petites études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1994.

ID., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1996.

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Parigi 1968.

MARROU H.-I., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987 (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Parigi 1971).

O'DALY G., *La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988 (ed. or. *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, Londra 1987).

PACIONI V., *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Mursia, Milano 2004.

PÉPIN J., *Ex Platonicorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977.

RIST J. M., *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (ed. or. *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994).

STUMP E., KRETZMANN N. (a cura di), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

TRAPÈ A., *Introduzione generale a sant'Agostino*, a cura di F. Monteverde, Città Nuova, Roma 2006.

I *Dialoghi*

AA.VV., *Agostino a Milano: il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22-24 aprile 1987)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988.

AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1987.

CATAPANO G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal* Contra Academicos *al* De vera religione, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.

ID., *Introduzione generale*; *Bibliografia*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. VII-CLXVI e CCVII-CCXCVIII.

DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Parigi 1966.

La confutazione del manicheismo

DECRET F., *Introduzione generale*; *Bibliografia*, in *Sant'Agostino. Polemica con i manichei*, NBA 13/1, Città Nuova, Roma 1997, pp. VII-CXXVII.

VAN OORT J., WERMELINGER O., WURST G. (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, Brill, Leida-Boston-Colonia 2001.

Teoria e pratica dell'ermeneutica biblica

BERROUARD M.-F., *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2004.

BOCHET I., *"Le firmament de l'écriture" L'herméneutique augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 2004.

DI GIOVANNI A., *Introduzione filosofica*, in Sant'Agostino, *La Genesi*, NBA 9/1, Città Nuova, Roma 1988, pp. VII-XLIX.

FIEDROWICZ M., *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins* Enarrationes in Psalmos, Herder, Friburgo (CH)-Basilea-Vienna 1997.

FLASCH K., *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo,* De diversis quaestionibus ad Simplicianum *I 2. Die Gnadenlehre von 397*, Erstübersetzung von W. Schäfer, Dieterich, Magonza 1995[2].

LA BONNARDIÈRE A.-M. (a cura di), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Parigi 1986.

LETTIERI G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla cri-*

si alla metamorfosi del De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001.

NAUROY G., VANNIER M.-A. (a cura di), *Saint Augustin et la Bible*, Lang, Berna 2008.

PENNA A., *Introduzione biblica*, in Sant'Agostino, *La Genesi*, NBA 9/1, Città Nuova, Roma 1988, pp. L-CII.

POLLMANN K. (1996), *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,* De doctrina christiana, Universitätsverlag, Friburgo (CH) 1996.

Le *Confessiones*

AA.VV., *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

COURCELLE P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Études Augustiniennes, Parigi 1963.

ID., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, De Boccard, Parigi 1968².

FISCHER N., MAYER C. P. (a cura di), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Herder, Friburgo in Brisgovia 1998.

FLASCH K., *Was ist Zeit?, Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Klostermann, Francoforte sul Meno 1993.

SOLIGNAC A., *Introduction aux Confessions*, in *Les Confessions*, BA 13, Desclée de Brouwer, Parigi 1962, pp. 7-270.

La controversia con i donatisti

AA.VV., *Agostino e il donatismo. Lectio Augustini XIX, Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007.

CONGAR Y. M.-J., *Introduction générale*; *Bibliographie générale*, in *Traités anti-donatistes. Volume I*, BA 28, Desclée de Brouwer, Parigi 1963, pp. 7-133.

MARKUS R. A., *Introduzione generale*; *Bibliografia*, in Sant'Agostino, *Polemica con i donatisti*, NBA 15/1, Città Nuova, Roma 1998, pp. VII-XXXVIII.

ID., *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1988².

La Trinità e la sua immagine nel *De trinitate*

BRACHTENDORF J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in* De trinitate, Meiner, Amburgo 2000.

ID. (a cura di), *Gott und sein Bild. Augustins* De trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn 2000.

KANY R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

PEROLI E., *Essere e Relazione. Sulla teologia trinitaria di Agostino*, in Id., *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 409-75.

STUDER B., *Augustins* De trinitate. *Eine Einführung*, Schöningh, Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo 2005.

L'apologetica antipagana e il *De civitate dei*

AA.VV., *Lettura del* De civitate dei *libri I-X. Lectio Augustini XV-XVI-XVII, Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

AA.VV., *Lettura del* De civitate dei *libri XI-XXII. Lectio Augustini XXI-XXIV, Settimana Agostiniana Pavese (2005-2008)*, in preparazione.

CAVALCANTI E. (a cura di), *Il* De civitate dei. *L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma-Friburgo in Brisgovia-Vienna 1996.

HORN C. (a cura di), *Augustinus,* De civitate dei, Akademie Verlag, Berlino 1997.

LETTIERI G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il "saeculum" e la gloria nel* De civitate dei, Borla, Roma 1988.

O'DALY G. J. P., *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Clarendon, Oxford 1999.

VAN OORT J., *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the two Cities*, Brill, Leida 1991.

La lotta contro il pelagianesimo

DRECOLL V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Mohr Siebeck, Tubinga 1999.

HOMBERT P.-M., Gloria gratiae. *Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1996.

TRAPÈ A., *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1987-90.

Scritti di morale e altri opuscoli

AA.VV., De mendacio, Contra mendacium *di Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 1997.

CLARK E. (a cura di), *S. Augustine on Marriage and Sexuality*, Catholic University of America Press, Washington DC 1996.

TRAPÈ A., *Introduzione generale*; *Bibliografia*, in *Sant'Agostino. Matrimonio e verginità*, NBA 7/1, Città Nuova, Roma 1978, pp. IX-CIV.

VERHEIJEN L., *La regola di S. Agostino. Studi e ricerche*, Edizioni Augustinus, Palermo 1986 (ed. or. *La Règle de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Parigi 1967).

ID., *La regola di S. Agostino. Verso un ideale di bellezza e di libertà*, Edizioni Augustinus, Palermo 1993 (ed. or. *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, II: *Chemin vers la vie heureuse*, Institut Historique Augustinien, Lovanio 1988).

Indice dei nomi